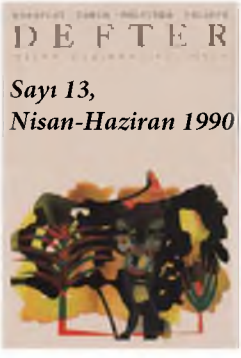
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

NİSAN · HAZİRAN · 1990 · ONÜÇ



İÇİNDEKİLER

- Ulusal Bilincin Kültürel Kökenleri
  Benedict Anderson; Çev. İskender Savaşır
- Bolşevik Devrimi ve Güney Kafkasya Ulusları Üstüne
  İldeniz Kurtulan
- Sovyet Müslümanlarının Bolşevikleşme Tarihi
  Chantal Lemercier-Quuelquejay; Haz. Ruşen Çakır
- Laiklik Ne Demektir?
  Olivier Abel; Çev. Haldun Bayrı
- Klasik Türk Müziği Hakkında ya da '...ÖlününArkasından Konuşmak'
  Cem Behar
- Tarih ve Tarih Resimleri
  Max Raphael; Çev. Mehmet Ergüven
- Yeşil Bir Marksizm Eleştirisi
  Hüseyin Hasançebi
- İsveç'te Kürtçe Yayınlar: 1980-1989
  M. Malmisanij
- Okuma Kitabı Hikayeleri
  Wolfgang Borchert; Çev. Ümit Kıvanç
- İstatistik, Nedensellik, Şeyleşme
  Ahmet Omurtag

ŞİİR

- Şiirler; Salih Ecer, Mehmet Yaşın, İbrahim Kiraz

ULUSAL BİLİNCİN KÜLTÜREL KÖKLERİ

Benedict Anderson

Milliyetçiliğin modern kültürünün hiçbir sembolü, Meçhul Asker mezar ya da anıtları kadar şaşırtıcı ve kayda değer değildir. Tam da kasten boş bırakılmış oldukları için ya da içinde kimin yattığını hiç kimsenin bilmemesi nedeniyle, bu anıtların çevresinde kutlanan toplumsal törenlerin, eski zamanlarda hiçbir gerçek öncülü yoktur.[1] Milliyetçiliğin bu modernliğinin gücünü anlamak için, Meçhul Asker'in adını "keşfeden" ya da anıtkabri gerçek birtakım kemiklerle doldurmak isteyen bir işgüzarın kamuoyunda karşılaşacağı tepkiyi tasarlamak yeter. Ama teşhis edilebilir fâni kalıntılardan ya da ölümsüz ruhlardan yoksun oldukları halde; yine de bu mezarların her bir yanlarına hayaletimsi imgeler sinmiştir.[2] (Bu yüzden çoğu ulus, sakinlerinin milliyetinin özel olarak belirlenmesine gerek duyulmayan Meçhul Asker anıtları inşa eder. Alman ya da Amerikan ya da Arjantinli olmaktan başka ne olabilirler ki..!?)

Bir an için bir Meçhul Marksist Anıtı ya da Düşmüş Liberaller için bir Anıtkabir tasarlamaya kalkışacak olursak, Meçhul Asker anıtlarının kültürel manidarlığı daha da açık seçik ortaya çıkar. Bu tür örnekler tasarlamaya kalkıştığımızda bir abeslik duygusuna kapılmamak elde mi? Bunun nedeni Marksizm'in ve Liberalizm'in ölüm ve ölümsüzlükle pek fazla uğraşmamaları. Eğer milliyetçi imgelem bunlarla uğraşıyorsa bu, dinsel imgelem ile yakın bir akrabalığı olduğuna işaret ediyor olmalı. Bu hiç de rastlantısal değil; milliyetçiliğin kültürel köklerini incelemeye, ölümle ve onu önceleyen ölümcül dertlerle başlamakta yarar var.

İnsanın ölme tarzı çoğunlukla rastlantısalmış gibi görünüyor, oysa faniliği kaçınılmaz bir olgu. İnsan hayatları böylesi zorunluluk ve rastlantı bileşimleriyle dolu. Kendi özgül genetik mirasımızın, cinsiyetimizin, yaşadığımız dönemin, fizikî yeteneklerimizin, ana dilimizin vs. aynı zamanda hem rastlantısal hem vazgeçilmez olduklarının hepimiz farkındayızdır. Geleneksel dinsel dünya görüşlerininin büyük erdemi (tabii bu, söz konusu dünya görüşlerinin belli egemenlik ve sömürü ilişkilerini meşrulaştırmada oynadıkları rolden ayırdedilmeli), Kozmos'taki insanla, bir tür olarak insanla ve hayatın rastlantısallığıyla ilgilenmiş olmalarıdır. Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'ın düzine-

Yazarı *Imagined Communi ies* adlı kitabının 2. bölümü, Verso Editious, 1983.

lerce farklı toplumsal oluşumda, binlerce yıl şaşırtıcı bir şekilde varkalabilmesi, insanoğlunun büyük ıstırabına —hastalığa, sakatlığa, keder, yaşlılık ve ölüme— gösterdiği hayali tepkinin başarısının bir kanıtıdır. Niçin kör doğdum? niçin en iyi arkadaşım felç geçirdi? Niçin kızım zekâ özürlü? Büyük dinler bunları açıklamayı deniyor. Marksizm de hariç olmamak üzere bütün evrimci/ilerici düşüncelerin büyük zaafı, bu tür soruları sabırsız bir sessizlikle geçiştirmeleridir.[3] Dinsel düşünce, bir yandan fâniliği sürekliliğe dönüştürerek (karma, ilk günah vs.) insandaki belli belirsiz ve karanlık ölümsüzlük sezgilerine karşılık veriyor. Böylelikle ölülerle doğmamış olanların ilişkisiyle, yeniden oluşumun gizemiyle de ilgilenmiş oluyor. Kendi çocuğunun oluşum ve doğumuna tanıklık eden ve bir tür "sürekliliğin" dili içersinde kaderle tesadüfün iç içe geçmiş olduğunu bulanık bir biçimde de olsa, hissetmeyen kimse var mıdır? (Yine, evrimci/ilerlemeci düşüncenin zaafı, herhangi bir süreklilik fikrine duyduğu, neredeyse Herakleitosçu husumettir.)

Belki de bayat olan bu gözlemleri yapıyorum çünkü, Batı Avrupa'da 18. yüzyıl yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır. Aydınlanma çağı, dünyevi akılcılık çağı beraberinde kendi modern karanlığını da getirdi. Dinsel inançların geri çekilmesiyle, onların kısmen yatıştırdığı ıstırap ortadan kalkmadı.

Cennetin çözülmesi: hiçbir şey fâniliği daha rastlantısal kılmaz. Kurtuluşun, selametin abesliği: hiçbir şey başka tür bir sürekliliği daha gerekli kılmaz. O halde gereken, fânîliği sürekliliğe, rastlantıyı anlama göksel olmayan bir tarzda dönüştürecek yeni bir şeydi. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu işi yapmaya çok az şey ulus kavramı kadar elverişlidir. Ulus-devletlerin 'yeni' ve 'tarihsel' oldukları yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, genellikle siyasal ifadesi olma iddiasında oldukları ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına[4] ve daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediğine inanılır. Milliyetçiliğin büyüsü, rastlantıyı yazgıya dönüştürmesidir. Debray'le birlikte biz de "Evet, Fransız olarak doğmuş olduğum tamamen rastlantısaldır ama ne de olsa Fransa'nın kendisi ebedidir" diyebiliriz.

Söylemeye bile gerek yok, 18. yüzyılın sonuna doğru milliyetçiliğin ortaya çıkmasına 'neden olan' şeyin dinsel kesinliklerin çözülmesi olduğunu ya da bu çözülmenin kendisinin karmaşık bir açıklama gerektirmediğini iddia etmiyorum. Ne de milliyetçiliğin tarihsel olarak dini, bir şekilde 'aştığını' iddia ediyorum. İddiam, milliyetçiliğin bilinçli olarak benimsenmiş siyasal ideolojilerle ilişkilendirilerek değil, kendisini önceleyen ve onlardan kaynaklanmış olduğu büyük kültürel sistemlerle ilişkilendirilerek incelenmesi gerektiğidir.

Şimdiki amaçlarımız bakımından bizi ilgilendiren iki kültürel sistem, dinsel cemaatle hanedanlık mülkü. Çünkü her ikisi de egemen oldukları dönemlerde,

tıpkı milliyetin bugün olduğu gibi, veri kabul edilen çerçevelerdi. Bu yüzden hem bunların sorgu sual gerektirmeyen inandırıcılıklarının berisinde yatanın ne olduğunu gözden geçirmek, hem de çözülmelerine yol açan unsurlardan bazılarına değinmek gerekiyor.

Dinsel Cemaat

Tarihte çok az şey Sulu takımadalarından Fas'a kadar uzanan İslam ümmetinin, Paraguay'dan Japonya'ya Hıristiyanlığın, Sri Lanka'dan Kore yarımadasına kadar Budist dünyanın kapsadığı alan kadar başdöndürücüdür. Büyük kutsal kültürler (bizim amaçlarımız bakımından bunlara 'Konfüçyanizm' de dahil edilebilir) dev cemaat tasarımları barındırıyorlardı. Ama Hıristiyanlık, İslam ümmeti ve kendisini Çinli değil, merkezi olarak niteleyen Orta Krallık bile ancak kutsal bir dil ve yazı aracılığıyla tasarlanabilirlerdi. Yalnız İslam örneği üzerinde duralım: Maguindanao'lar Mekke'de dillerini bilmedikleri, sözel iletişim kuramadıkları Berberilerle karşılaştıklarında, yine de birbirlerinin "ideograf"larını anlayabiliyorlardı, çünkü her ikisinin de paylaştıkları kutsal metinler yalnızca klasik Arapça olarak mevcuttu. Bu anlamda tıpkı Çin karakterleri gibi klasik Arapça da, seslerden değil işaretlerden bir cemaat yaratmaya hizmet ediyordu. (Matematik bugün bu eski geleneği sürdürüyor. Taylandlılar'ın +'ya ne dediği hakkında Romenler'in en ufak bir fikri yoktur ve tersi; ama her iki grup da simgeyi aynı şekilde kavrıyorlar.) Büyük klasik cemaatlerin hepsi, kutsal bir dilin aracılığıyla dünyaötesi bir iktidar düzlemiyle kurdukları ilişkiden ötürü, kendilerinin kozmosun merkezinde durdukları tasarımına sahiptiler. Latince'nin, Pali'nin, Arapça'nın ya da Çince'nin kapsayabileceği alan, bu yüzden sınırsızdır. (Hatta, söz konusu dil ne kadar ölü — konuşulan dilden uzak— olursa o kadar iyi: o zaman, saf bir işaretler dünyasına ulaşmak için herkesin eşit imkânı olur.)

Ama mayasını bu kutsal dillerin oluşturduğu klasik cemaatleri, modern ulusların hayali cemaatlerinden ayırdeden nitelikleri vardı. Bu farklardan biri, eski cemaatlerin kendi dillerinin emsalsiz kutsallığına duydukları güven ve buna bağlı olarak cemaate üye olma konusundaki görüşlerinden kaynaklanıyor. Çinli mandarinler Orta Krallığın ideogramlarını onaylayarak izliyorlardı. Bu barbarlar, tam özümsenme yolunun yarısını katetmişlerdi bile.[5] Yarı medeni olmak barbar olmaktan kıyaslanamayacak kadar daha iyiydi. Bu tavır ne yalnızca Çinliler'e özgüydü, ne de antik çağlarla sınırlıydı. Örneğin 9. yüzyıl başlarından liberal Pedro Fermin de Vargas'ın, 'barbarlar hakkındaki' şu politikasına bakın:

> Tarımımızı geliştirmek için Kızılderililerimizi İspanyollaştırmak gerekecek. Tembellikleri, aptallıkları, normal insan girişimlerine duydukları ilgisizlik,

kökeninden uzaklaştığı ölçüde daha da yozlaşan aşağı bir ırktan geldiklerini düşündürüyor... Kızılderilileri beyazlarla çiftleştirerek ortadan kaldırmak, haraç ve diğer yükümlülüklerden azad etmek ve onlara toprakta özel mülkiyet vermek bizim çok avantajımıza olacaktır.[6]

Burada çarpıcı olan bu liberalin Kızılderilileri, çok geçmeden haleflerinin Brezilya'da, Arjantin'de ve Birleşik Devletler'de yapacağı gibi silah ve mikropla imha edilmesini değil de, hâlâ onları 'haraçtan azad ederek' ve 'toprak üzerinde özel mülkiyet vererek' ortadan kaldırmayı önermesi... Zulümle karışık hoşgörüsünün yanı sıra kozmik iyimserliğine de dikkat edin: Kızılderili hâlâ kurtarılabilir — herkes gibi özel mülkiyet edinerek ve beyaz, 'medeni' meniyle döllenerek. (Fermin'in tavrı, 'melezler'e, 'yarı eğitilmiş yerliler'e, 'kırmanlar' ve benzerlerine, 'sahici' Malayları, Gurkaları ve Hausaları tercih eden daha sonraki Avrupalı emperyalistlerin tercihlerinden ne kadar farklı).

Ama geçmişin büyük global cemaatlerinin tasarlanmasını mümkün kılan kutsal ve sessiz dilleriydiyse de, bu görüntülerin gerçekliği, çağdaş Batı zihniyetine son derecede yabancı bir fikre dayanıyordu: işaretin keyfi olmamasına. Çin, Latin ya da Fap ideogramları gerçekliğin tezahürleriydi, rasgele imal edilmiş tasarımları değil. Kilise ayinlerine uygun olan dilin hangisi (Latince mi yerel dil mi) olduğu hakkındaki uzun tartışmayı biliyoruz. İslami gelenekte Kuran yakın zaman kadar, kelimenin tam anlamıyla çevrilemez olarak tasarlanıyordu (dolayısıyla da çevrilmiyordu); çünkü Allah'ın hakikatine ancak Arapça'da yazılmış işaretlerle ulaşmak mümkündü ve bunların yerine başka bir şey konamazdı. Burada, bütün dillerin kendisine eşit mesafede durmasına (ve dolayısıyla birbirlerinin yerine kullanılabilmesine) imkân verecek kadar dilden kopmuş bir dünya fikrine yer yoktur. Ontolojik gerçeklik ancak tek ve ayrıcalıklı bir tasarım sistemi ile kavranabilir: Kilise Latincesi'nin, Kuran Arapçası'nın ya da Sınav Çincesi'nin hakikat dili.[7] Ve hakikat dilleri olarak da, milliyetçiliğe tamamen yabancı bir eğilime, "başkalarını kazanma" (conversion) eğilimine sahiptirler. Kazanılmadan kastettiğim, şu ya da bu dinsel görüşlerin benimsenmesinden çok, simyevi bir soğurulma. Bu süreç içinde eskiden barbar olan "Orta Krallık" olur, Atlas Dağları İslamiyet'i olur, İlongo Hıristiyanlığı olur. (Halk dilleri tarafından görmezlikten gelinen Volapük ya da Esperanto ile karşılaştırıldığında, bu eski dünya dillerinin sahip olduğu muazzam itibarı düşünün.) Eninde sonunda, bu kutsal dil aracılığıyla kazanılma sayesindedir ki bir İngiliz, Papa[8]; bir 'Mançu', Göğün Evlâdı olabildi.

Gerçi her ne kadar Hıristiyanlık gibi cemaatleri tasarlanabilir kılan bu dillerse de, söz konusu cemaatlerin kapsam ve imkânları yalnızca bu kutsal yazıdan hareketle açıklanamaz: bu yazıyı okuyabilenler, eninde sonunda büyük cehalet okyanuslarının ortasına konmuş adacıklardan ibarettiler.[9] Daha bütünsel bir açıklama, bu *literati* ile toplumları arasındaki ilişkiyi de hesaba katmak zo-

rundadır. Yaşar kıldıkları diller, nüfuz edilmez olsalar da, toplumun gerçeklik duygusunun kıyısında yaşayan hukukçu ve iktisatçıların jargonlarının yapma nüfuz edilmezliğine sahip değillerdi. Aksine, zirvesini ilahi olanın oluşturduğu kozmolojik bir hiyerarşide stratejik bir konum tutuyorlardı, kutsal olanın müridleriydiler.[10] 'Toplumsal gruplar' hakkındaki tasarımları, sınırları belirli ve yatay olmaktan çok merkezi ve hiyerarşikti. Papalığın iktidarının doruğunda sahip olduğu güç, ancak, hem bütün Avrupa'ya yayılmış, Latince konuşan bir ruhbanlar topluluğunun varlığından, hem de bu çift dilli entelijansiyanın, halk dili ile Latince arasında kurduğu aracılığın, dünya ile cennet arasında bir aracılık olarak yorumlanmasına imkân tanıyan bir dünya tasarımının herkes tarafından paylaşılıyor olmasından hareketle açıklanabilir. (Aforozun ürkütücülüğü bu kozmolojiyi yansıtmaktadır.)

Ama bütün görkem ve güçlerine karşın, büyük dinlerin terimlerinden hareketle hayal edilmiş cemaatlerin sahip oldukları bilinçsiz iç tutarlılık, Ortaçağlar'ın sonundan itibaren sürekli bir inişe geçti. Bu inişin nedenleri arasında, burada, söz konusu cemaatlerin emsalsiz kutsallıklarına ilişkin iki tanesini vurgulamak istiyorum.

Bunlardan birincisi Avrupa-dışı dünyadaki keşiflerin etkileri... Bu keşifler özellikle Avrupa'da (ama yalnızca orada değil), "kültürel ve coğrafi ufku ve dolayısıyla da insan hayatının alabileceği mümkün biçimler hakkındaki fikirleri aniden genişletti".[11] Bu süreç Avrupa'nın seyahatnamelerinin en büyüğünde açıkça belirgindir. Venedik yurttaşı, iyi bir Hıristiyan olan Marco Polo'nun 13. yüzyılın sonunda Kubilay Han hakkında yaptığı şu hayranlık ve dehşet karışımı betimlemeye bir göz atın:

> Büyük han, bu emsalsiz savaşı kazandıktan sonra, mubalağa, gösteriş ve gurur içinde başkenti Kanbalu'ya döndü. Bu Kasım ayındaydı ve Şubat ve bizim Paskalya'mızın ayı olan Mart'ta da orada ikamet etmeye devam etti. Bunun bizim başlıca kutlamalarımızdan biri olduğunu bildiğinden, bütün Hıristiyanlar'ı huzura çağırdı ve onların, havarilerin dört İncil'ini içeren kendi Kitap'larını da yanlarında getirmelerini buyurdu. Törensel bir eda ile Kitap'ın tütsülerle habire parfümlenmesinden sonra, onu içten bir sofulukla öptü ve hazır bulunan bütün soyluları da aynı şeyi yapmaya çağırdı. Paskalya ve Noel gibi Bütün Hıristiyan bayramlarında izlenen normal protokoldü bu; Müslümanlar'ın, Yahudiler in ve putataparların bayramlarında da aynı protokolü izlerdi. Bu davranışının sebebi sorulduğunda "İnsanlığın değişik sınıfları tarafından saygı gösterilen ve ibadet edilen dört büyük Peygamber var. Hıristiyanlar İsa Mesih'i kendi ilahları olarak telakki ediyorlar; Müslümanlar Muhammed'i; Yahudiler Musa'yı; putataparlar ise putlarının en büyüğü olan Sogomombar-kan'ı... Hepsinin hakkını veriyor, dördüne de saygı gösteriyor ve aralarında hangisi en güçlüyse onu yardıma çağırıyorum." dedi. Ama ötekilere davranış tarzından majestelerinin Hıristiyanları'nın imanını en doğrusu ve iyisi olarak kabul ettiği açıktı...[12]

Bu pasajda asıl kayda değer olan büyük Moğol'un dinsel rölativizmi değil (söz konusu olan hâlâ dinsel bir rölativizm), Marco Polo'nun tavır ve dili. Kendisi gibi Hıristiyanlar'a yazdığı halde, Kubilay'ı ikiyüzlü ya da putatapar diye nitelemek hiç aklına gelmiyor. (Hiç kuşkusuz "uyruklarının sayısı, mülkünün kapsamı ve gelirinin miktarı bakımından, dünyada bugüne kadar gelmiş geçmiş en büyük hükümran" olduğundan.[13]) Ve farkında olmadan (daha sonra "onların"a dönüşen) "bizim" zamirini kullanışında, Hıristiyanlığı "doğru" diye nitelemektense "en doğrusu" ibaresini tercih etmesinde, çoğu milliyetçinin dilini haber veren imanın bölgeselleşmesi, teritoryalleşmesi olgusunun tohumlarını sezebiliriz ('bizim' milletimiz, rekabetçi ve karşılaştırmalı olarak tasarlanan bir düzlemde, "en iyisi"dir.)

1712'de Pers seyyah Rica'nın Paris'ten dostu Ibben'e yazdığı mektup çok aydınlatıcı bir kontrast sunuyor:

> Papa Hıristiyanların şefidir; kendisi artık daha çok alışkanlıktan ötürü tapılan çok eski bir puttur. Bir zamanlar Prenslerin bile hesaba katması gereken büyük bir güçmüş, çünkü bizim muhteşem sultanımız İremetya ya da Gürcistan kral-larını ne kadar kolaylıkla tahttan indirebilirse, o da onları öyle tahttan indirirmiş. Saint Peter diye anılan ilk Hıristiyanlar'dan birinin varisi olduğunu iddia ediyor ve bu gerçekten de çok zengin bir verasetmiş çünkü hazinesi devasa ve kontrolü altında büyük bir ülkesi var.[14]

Bu 18. yüzyıl Katoliğinin kasıtlı ve sofistike uydurmaları, 13. yüzyıldaki selefinin naif gerçekçiliğinin aynadaki bir aksi gibi, ama artık 'görelileşme (rölativizasyon)' ve 'bölgeselleştirme (territoriyalizasyon)' tamamen bilinçli bir hale gelmiş. Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin, bir sapkınlığı ya da hatta şeytani bir şahsiyeti değil de (zavallı soluk Carter bu role hiç uymuyordu), bir milleti Deccal diye nitelemesini, bu geleneğin paradoksal bir doğrultuda geliştirilmesi diye değerlendirmek makul olmaz mı?

İnişin ikinci bir nedeni, kutsal dilin kendisinin itibar kaybetmesiydi. Batı Avrupa hakkında yazarken Bloch, "Latince'nin yalnızca öğretimin yapıldığı dil olmadığına, *öğretilen* yegâne dil olduğuna" işaret etmişti.[15] (Bu "yegâne" Latince'nin kutsallığını açıkça ortaya koyuyor, başka hiçbir dilin öğretilmeye değer olduğu düşünülmüyordu.) Ama 16. yüzyıla varıldığında bütün bunlar hızla değişiyordu. Bu değişikliğin nedenleri üzerinde durmamıza burada gerek yok; kapitalist yayıncılığın merkezi önemi aşağıda tartışılacak. Değişimin ölçek ve hızını anmak yeterli. Febvre ve Martin'in tahminlerine göre 1500' den önce basılan kitapların yüzde 77'si hâlâ Latince'ydi (tabii bu aynı zamanda, yüzde 23'ünün daha bu dönemde bile halk dillerinde yazıldığını da gösteriyor).[16] 1501'deki 88 edisyondan 8'i dışında hepsi Latince'yken, 1575'ten sonraki edisyonların çoğu hep Fransızca oldu.[17] Karşı-reform döneminde kısa bir geri dönüş yapar gibi olduysa da, Latince'nin kader saati çalmıştı. Yalnızca

genel bir popülerlik meselesinden de söz etmiyoruz burada. Bir süre sonra, ama aynı başdöndürücü hızla, Latince tüm Avrupa yüksek entelijansiyasının dili olmaktan çıktı. 17. yüzyılda Hobbes (1588-1678) hakikat dilinde yazdığından, kıta ölçeğinde şöhrete sahip biriydi. Oysa halk dilinde yazan Shakespeare'in (1564-1616) Manş Denizi'nin ötesinde adını bilen yoktu.[18] Ve iki-yüzyıl sonra İngilizce bir dünya imparatorluğu dili haline gelmemiş olsaydı, adasındaki o bilinmezliğe mahkûm kalmaz mıydı? Bu insanların kıtadaki yakın çağdaşları, Descartes (1596-1650) ve Pascal (1623-1662) yazışmalarını Latince'de yapıyorlardı; oysa Voltaire'in (1694-1778) neredeyse bütün mektupları Fransızca'ydı.[19] "1640'tan sonra Latince olarak yayınlanan kitapların azalması ve halk dillerindekilerin sayılarının artmasıyla, yayıncılık giderek uluslararası [sic] bir girişim olmaktan çıkıyordu."[20] Kısacası, Latince'nin düşüşü, eski kutsal dillerle bütünleştirilen kutsal cemaatlerin parçalanma, çoğullaşma ve bölgeselleşme sürecini örnekliyordu.

Hanedanlık Mülkü

Bugün insanın kendisini, bir hanedanlık tarafından yönetilen bir mülkün, çoğunluk için hayal edilebilir yegâne 'politik' biçim olarak göründüğü bir dünyanın içine yerleştirmeye çalışması, belki de, çok güç. Çünkü 'ciddi' monarşi, çok temel bazı bakımlardan politik hayat hakkındaki modern tasarımların tam tersi bir doğrultuya işaret ediyor. Kraliyet her şeyi yüksek bir merkez çevresinde örgütler. Meşruiyetini, yurttaş değil uyruklardan ibaret olan nüfustan değil, ilahiyetten alır. Modern tasarımlara göre devletin egemenliği, yasal olarak tespit edilmiş sınırlarının içinde kalan her santimetre kare üzerinde, aynı tamlıkta, bütünlükte ve birörnek bir şekilde işler. Ama devletin bir merkezden hareketle tanımlandığı eski tasarıma göre, sınırlar geçirgen ve belirsizdi ve egemenlikler sınırlarda tam olarak tespit edilemeyen bir şekilde iç içe geçerdi.[21] Paradoksal gibi görünse de, modern çağ öncesi imparatorluk ve krallıklarının iktidarlarını son derecede heterojen ve üstelik birbirlerine bitişik de yaşamayabilen nüfuslar üzerinde uzun dönemler boyunca sürdürebilmelerini mümkün kılan, bu özellikleriydi.[22]

Eski monarşilerin yalnızca savaşlar değil, bugünkünden çok farklı bir cinsel politika aracılığıyla da genişlediğini anmalıyız. Genel dikeysellik ilkesi uyarınca hanedanlar arası evlilikler, heterojen nüfusları yeni siyasal çerçevelere tabi kılıyordu. Bu bakımdan en temsil edici örnek kuşkusuz Habsburg Hanedanı'dır. O zamanlar dendiği gibi, *Bella gerant alii tu felix Austria nube!* İşte, biraz kısaltılmış olarak, son dönemlerinde hanedanın unvanlar listesi:

Avusturya İmparatoru; Macaristan, Bohemya, Dalmaçya, Hırvatistan, Slovenya, Galiçya, Lodomerya ve İlirya Kralı; Kudüs Kralı vs.; Avusturya Arşidükü; Tos-

kana ve Krakow Grand Dükü; Lotharingiya, Salzburg, İstirya, Carinthia, Carniola ve Bukovina Dükü; Transilvanya Grand Dükü ve Boğdan Margravı; Yukarı ve Aşağı Silezya, Modena, Parma, Piacena ve Guastrella, Ausschwitz ve Saot, Teschen, Friaul, Ragusa ve Zara Dükü; Habsburg ve Tirol, Kiburg, Görz ve Gradiska Prens-Kontu; Trient ve Brizen Dükü; Yukarı ve Aşağı Lausitz'de ve İstirya'da Margrav; Hohenembs, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg vs. Kontu; Trieste ve Cattaro Lordu, Windisch Markın üzerinde Lord; Voyvodina ve Sırbistan Büyük Voyvodası... vs.[23]

Jászi'nin de haklı olarak gözlemlediği gibi, "Habsburglar'ın attığı sayısız kazığın, fetihin ve yaptıkları evliliklerin kayıtlarından ibaret olan bu liste.. belli bir komiklikten de yoksun değildi".

Dinin poligamiye izin verdiği mülklerde, kademelendirilmiş bir cariyeler sistemi mülkün bütünleştirilmesinde merkezi bir rol oynuyordu. Hatta kraliyet soyları itibarlarını, çağrıştırdıkları ilahiyet halesinin yanı sıra melezleşmeden alıyorlardı.[24] Çünkü bu tür karışımlar olağanüstü bir statünün göstergeleriydi. Bu bakımdan Londra'da 11. yüzyıldan beri (o zamanki de kuşkulu) 'İngiliz' bir hanedanın hüküm sürmemiş olaması tipiktir; ya Bourbon'lar için hangi millettendir diyeceğiz?[25]

Ama 17. yüzyılda kutsal kraliyetlerin sahip oldukları otomatik meşruiyet — yine burada üzerinde durmamıza gerek olmayan nedenlerden ötürü— yavaş yavaş inişe geçti. 1649'da modern dünyanın ilk devriminde Charles Stuart'ın başı kesildi ve 1650'lerde Avrupa'nın önemli devletlerinden biri, bir kral tarafından değil, halk kökenli bir *Koruyucu* tarafından yönetildi. Ama Pope ve Addison'un devrinde Anne Stuart hâlâ krali ellerini dokundurarak hastaları tedavi ediyordu; bu tedaviler *ancien regime*'in sonuna kadar Aydınlanma Fransası'nda da, Bourbonlar, XV. ve XVI. Louis, tarafından gerçekleştirildi.[26] Ama 1789'dan sonra artık Meşruiyetin yüksek sesle ve bilinçli olarak savunulması gerekti ve bu süreç içersinde monarşi 'yarı-standart' bir model haline geldi. Tenno ve Göğün Evladı, "İmparator'a dönüştü. Taa nerelerdeki Siyam'da V. Rama (Çulalongkorn) oğul ve yeğenlerini, yeni dünya modelinin inceliklerini öğrensinler diye St. Petersburg, Londra ve Berlin saraylarına gönderdi. 1887'de iktidarın en büyük oğul kanalından devri ilkesini yasallaştırarak Siyam'ı, "Avrupa'nın 'medeni' monarşileri ile tutarlı bir hale getirdi".[27] Yeni sistem 1910'da tahta, daha eski bir çağda sözü bile edilmeyecek dengesiz bir eşcinsel getirdi. Ancak VI. Rama'nın taç giyme törenine katılan İngiliz, Rus, Yunan, İsveç, Danimarkalı ve Japon (!) prenscikler sayesinde diğer monarşilerin onayı alınmış oluyordu.[28]

1914'te bile dünya politik sisteminin üyelerinin çoğu hanedanlık devletleriydi ama ayrıntılı olarak incelediğimizde göreceğimiz gibi, eski Meşruiyet ilkesinin temellerinin çürümekte olduğu uzunca bir süredir, hanedanlar kendilerine

daha 'ulusal' payandalar arıyorlardı. Büyük Friedrich'in (hük. 1740-1786) ordusunda 'yabancılar' hatırı sayılır bir yer tutuyordu. Scharnhorst'un, Gneisenau'nun ve Clausewitz'in reformları sayesinde Büyük Friedrich'in ikinci kuşaktan yeğeni III. Friedrich Wilhelm'in (hük. 1797-1840) ordusu tamamen "ulusal-Prusyalılar"dan oluşuyordu.[29]

Zaman Tasavvurları

Ancak ulus olarak tasarlanan cemaatlerin, basit bir şekilde dinsel cemaatlerin içinden çıkarak onların yerini aldığını düşünmek dar görüşlülük olur. Kutsal cemaatin, dil ve soyların gerilemesinin berisinde, dünyayı kavrama tarzında meydana gelen köklü bir değişim yatıyordu ve ulusun "düşünülmesi"ne en çok katkıda bulunan faktör de bu oldu.

Bu dönüşüm hakkında bir fikir edinebilmek için kutsal cemaatlerin görsel olarak nasıl temsil edildiğine bir göz atmak, örneğin Ortaçağ kiliselerindeki kabartma ve vitrayları ya da eski İtalyan ve Flaman ustalarının resimlerini incelemek yararlı olur. Bu suretlerin tipik özelliklerinden biri, yanıltıcı bir şekilde "modern kılık kıyafet" diyebileceğimiz bir şeyi çağrıştırmalarıdır. Yıldızı izleyerek İsa'nın doğduğu ahırı bulan çobanların hatları Burgundiya köylülerininkilere benzer. Bakire Meryem bir Toskana tüccarının kızı olarak resmedilir. Birçok resimde, resmi ısmarlayan, gündelik şehirli ya da soylu kıyafeti içinde, çobanların yanında diz çökmüş olarak görülür. Besbelli ki bugün bize aykırı gelen bu şeyler, Ortaçağ müminlerinin gözlerine son derecede doğal geliyordu. Tasarlanan gerçekliğin resmedilme, biçimlendirilme tarzının büyük ölçüde görsel ve işitsel olduğu bir dünya ile karşı karşıyayız. Hıristiyanlık evrensel biçimini bir dizi özgüllük ve tikellik aracılığıyla kazandı: *şu* kabartma, *o* pencere, *bu* vaız, *o* öykü, *bu* dinsel oyun, *o* kutsal emanet. Bütün Avrupa'ya yayılmış Latince okuyup yazan ruhbanlar, Hıristiyan imgeleminin oluşmasının asli unsurlarından biriydiyse, onların tasarımlarının, daima kişisel ve tikel olan görsel ve işitsel yaratılar aracılığıyla cahil kitlelere aktarılması da aynı derecede önemliydi. Atalarını ve zaaflarını, vaızlarını dinleyen herkesin bildiği mütevazı köy papazı, yine de cemaati ile kutsal olan arasında daha doğrudan bir aracılık yapıyordu. Kozmik ve evrensel olanla dünyevi ve tikel olan bu şekilde karşı karşıya getirilince, Hıristiyanlık, ne kadar devasa olursa olsun, öyle olduğu ne kadar güçlü bir şekilde hissedilirse hissedilsin, tikel Bavyera ya da Endülüs cemaatlerine göre değişen bir biçimde ve daima onların kendilerinin bir tekrarı, bir kopyası olarak sunulmuş oluyordu. Modern müzelerin restorasyoncu anlayışıyla Bakire Meryem'i Sami hatlarla ve "birinci yüzyıl" kılık kıyafeti içinde resmetmek o zamanlarda tasavvur dahi edilemezdi, çünkü zamanın, geçmiş'le şimdi'nin birbirlerinden radikal bir şekilde

ayrıştığı sonsuz bir neden sonuç zinciri olarak kavranması, ortaçağ Hıristiyan zihniyetine tamamen yabancıydı.[30] Bloch insanların, zamanın sonunun yakın olduğunu düşündüğünü söylüyor: Aziz Pavlus "Efendinin gününün, gecede bir hırsız gibi yaklaşmakta" olduğunu söylemişti. Dolayısıyla 12. yüzyıl vakanüvisi Piskopos Freisigli Otto'nun sık sık çağdaşlarından "zamanın sonuna yerleştirilmiş olan bizler" diye söz etmesi doğaldı. Bloch, ortaçağda insanların "kendilerini tefekküre verdiklerinde zihinlerine en uzak olan fikrin, uzun bir geleceğe sahip genç ve diri bir insan soyu düşüncesi olduğu" sonucuna varıyor.[31]

Auerbach, bu bilinç biçiminin unutulmaz bir taslağını çizmişti:

İshak'ın kurban edilmesi, İsa'nın kendi kendini feda etmesini haber veriyor şeklinde yorumlandığında ve böylelikle birincisinin ikincisinin "gerçekleştirdiği" vaadi ilan ettiği düşünüldüğünde, birbirleriyle ne zamansal ne de nedensel bir ilişkisi olan bu iki olay arasında yine de bir bağlantı kurulmuş olur —varlığı, akıl yoluyla yatay boyut üzerinde tespit edilemeyecek bir bağlantı... Bu bağlantı ancak her iki olay da, dikey olarak, hem böyle bir tarihi tasarlayabilecek hem de bu tarihin anlaşılabilirliğinin anahtarını sağlayabilecek yegâne özne olan Tanrı'nın inayetiyle ilişkilendirildiği takdirde tespit edilebilir... Şimdi ve burada artık yalnızca dünyevi bir olaylar zincirinin halkası değil, aynı zamanda her zaman varolmuş olan ve gelecekte de varolacak olan bir şeydir; ve kesin olarak söylendiğinde, Tanrı'nın gözünde ebedidir, tüm-zamansaldır, parçalı dünyevi olaylar düzleminde zaten tüketilmiş olan bir şeydir.[32]

Auerbach haklı olarak, böylesi bir eşzamanlılık anlayışının bizim zihniyetimize tamamen yabancı olduğunu vurguluyor. Bu anlayış, Benjamin'in "Messianic" zaman dediğine benzer bir biçimde, zamanı, geçmişle geleceğin eşzamanlı olarak içinde bulunduğu anlık bir şimdi olarak kavrıyor.[33] Böyle bir bakış için "aynı zamanda" ifadesi gerçek bir anlam taşıyamaz.

Bizim eşzamanlılık kavramımız ise uzun bir süredir oluşmakta ve ortaya çıkışı, kuşkusuz, daha araştırılması gereken bir sürü yoldan, dünyevi bilimlerin gelişmesine bağlı. Ama bu, öylesine köklü bir öneme sahip bir kavram ki, onu her yönüyle hesaba katmadan, milliyetçiliğin karanlık oluşumuna nüfuz etmeyi, ümit etmek bile mümkün değil. Ortaçağ'ın zaman-boyunca-eşzamanlılık kavrayışının yerini alan —yine Benjamin'den ödünç alacak olursak— "homojen ve içi boş zaman" fikri oldu. Burada eşzamanlılık, deyim yerindeyse, tersine bir doğrultuda ve zamanı keserek işliyor; işaret, haber ya da vaad ve gerçekleşmesi değil, saat ve takvimle ölçülen zamansal rastlantı ve çakışmalar.[34]

Bu dönüşümün tasarlanan (ya da hayali) bir topluluk olarak ulusun doğuşu için neden bu kadar önemli olduğunu, en iyi ilk kez Avrupa'da 18. yüzyılda ortaya çıkan iki tasarı (ya da hayal) biçiminin —roman ve gazetenin—

yapılarını inceleyerek görebiliriz.[35]

Önce eski moda romanların tipik yapısını gözünüzün önüne getirin; yalnızca Balzac'ın şahaserlerine değil, o feci çoksatarlara da özgü olan yapıyı.. Açıkça bu yapı, kendisi "homojen ve içi boş olan bir zaman"da, eşzamanlılığı sunmak için bir mekanizma ya da "aynı zamanda" tabirine getirilmiş karmaşık bir açımlamadır. Sırf örnek olsun diye, bir roman çatısının basit bir kesitini ele alalım; adamın birinin (A) bir karısı (B) ve bir metresi (C) var; metresin de başka bir sevgilisi (D) var. Bu kesit için şöyle bir zaman şeması kurabiliriz:

Vakit	I	II	III
Olay	A, B ile kavga ediyor	A, C'ye telefon ediyor	D bir barda sarhoş oluyor.
	C ile D sevişiyor.	B alışveriş ediyor	A akşama B ile evde yemek yiyor.
	D bilardo oynuyor.	C kötü bir rüya görüyor.	

Bu sekansta A ile D'nin hiç karşılaşmadığına, hatta, eğer C işleri iyi idare ettiyse, birbirlerinin varlıklarından habersiz bile olabileceklerine dikkat edin.[36] O halde A ile D'yi birbirlerine bağlayan nedir? Birbirlerini tamamlayan iki tasarım: Bir kere birtakım 'toplumlar' (Wessex, Lübeck, Los Angeles) içinde yer alıyorlar. Bu toplumlar o kadar sağlam ve istikrarlı bir gerçekliğe sahip sosyolojik varlıklar ki, üyelerinin (A ve D'nin), birbirleriyle hiç tanışmadan sokakta karşılaştıkları ve aralarında böylesi bir bağlantının varolduğu bile düşünülebilir.[37] İkincisi, A ve D, her şeyi bilen (herşeye nazır) okurların zihinlerinde yer alıyorlar. Bağlantıları görenler yalnız onlar. O sırada A'nın C'ye telefon etmekte olduğunu, B'nin alışveriş yaptığını ve D'nin bilardo oynadığını görenler, —Tanrı gibi aynı zamanda görenler— yalnız onlar. Bu işlerin her birinin aynı şekilde saatlenmiş ve takvimlenmiş bir zamanda, ama birbirlerinden büyük ölçüde habersiz olabilen kişiler tarafından yapılıyor olması, yazarların okurlarının zihninde yarattığı bu hayali dünyanın yeniliğini gösteriyor.[38]

Homojen ve içi boş bir zaman boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma fikri, tarihte yukarı ya da aşağı doğru ilerleyen kütlesel bir topluluk olarak tasarlanan modern ulus fikrinin çok açık bir analogudur.[39] Bir Amerikalı 240 000 000 küsur yurttaşından ancak bir avuç içi kadarının, onları tanımak bir yana, adını bilebilir. Ama anonim ve eşzamanlı faaliyetlerinin sürekliliğine güveni tamdır.

Eğer biri hariç, hepsi milliyetçi hareketlerle iç içe geçmiş dört romana kısaca göz atacak olursak, geliştirmeye çalıştığım perspektif, biraz daha somutluk kazanabilir. 1887 yılında "Filipino Milliyetçiliğinin Babası" Jose Rizal, bugün Filipino edebiyatının en büyük başarısı addedilen *Noli Me Tangere* adlı romanını yazdı. Roman, aynı zamanda bir "yerli" (Indio) tarafından yazılmış ilk romandı.[40] İşte olağanüstü başlangıcı:

1880'lerde bir Ekim'in sonuna doğru Don Santiago de los Santos bir akşam yemeği partisi veriyordu. Her ne kadar, her zaman yaptığının aksine, partiyi ancak aynı günün ikindisinde ilan ettiyse de, kısa zamanda yaşadığı Binondo'da ve Manila'nın diğer mahallelerinde ve hatta İspanyollar'ın müstahkem şehri Intramuros'ta bile konuşulan başlıca konu haline geldi. Don Santiago daha çok Yüzbaşı Tiago adıyla bilinirdi —rütbe askeri olmaktan çok siyasiydi ve bir zamanlar şehrin yerli belediye başkanı olduğunu hatırlatıyordu. O yıllarda eli açıklığıyla şöhret yapmıştı. Ülkesi gibi evinin de kapısının her zaman açık olduğu bilinirdi— tabi ticaretle, yeni ve cüretli olan fikirler dışında her şeye.

Ve böylece partinin haberi, Tanrı'nın o mutlak hikmeti içerisinde yarattığı ve Manila'da büyük bir sevecenlikle çoğalttığı süngerler, yanaşmalar ve kapı asalakları arasında, bir elektrik akımı hızıyla yayıldı. Bunların bir kısmı ayakkabılarını cilalatmaya gitti, diğerleri yaka düğmelerinin ve kravatlarının peşine düştüler; ama her birini asıl meşgul eden, evsahiplerini yıllardır süren bir dostluktan kaynaklanan bir samimiyetle nasıl selamlayabilececkleri ve fırsat olursa, o kadar beklendikleri halde daha önce niçin gelememiş olduklarını nasıl en iyi açıklayabilececkleriydi.

Yemek, eğer depremlerden birinde yıkılmadıysa, Anloague Sokağı'nda bugün hâlâ rastlanabilecek olan evde veriliyordu. Mal sahibinin kendisi evi elbette yıkmamıştır: Filipinlerde bu genellikle Tanrı'ya ya da Doğa'ya bırakılır. O kadar ki, insan kimi zaman hükümetten, tam da bu amaçla, bir ihale almış olduklarını düşünüyor...[41]

Uzun boylu yorum yapmak herhalde gerekmiyor. Daha başlangıçtan birbirlerini tanımayan, anonim yüzlerce insanın, belirli bir onyılın belirli bir ayında bir akşam yemeği partisini tartışması imgesinin (o güne kadar Filipino yazınında hiç rastlanmamış olan bir imge), imgesel, hayali bir topluluk çizdiğini kaydetmek yeterli. "Anloague Sokağı'nda bugün hâlâ rastlanabilecek olan ev"e rastlayacak olanlar, Filipin-okuru-olarak-bizler'iz. Bu evin romanın 'iç' zamanından Manila'nın 'dış' zamanına geçişindeki kolaylığın hipnotize edici bir etkisi var; karakterlerin yanı sıra, yazar ve okurların da oluşturduğu tek bir topluluk, takvim zamanı boyunca ilerleyip duruyor. Ses tonuna da dikkat edin. Okurlarının bireysel kimlikleri hakkında en ufak bir fikri olmadığı halde Rizal, ilişkilerinde en ufak bir sorun yokmuşcasına, alaycı bir senli benlilikle yazıyor[42]

Hiçbir şey Foucault'nun tarif ettiği türden süreksizlikler hakkında, *Noli* ile

'Indio'lar tarafından yazılmış daha önceki edebiyatın en övülen eseri, Francisco Baltazar'ın *Pinagdaanang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania*'nın (Arnavutluk Krallığı'nda Florante ile Laura'nın Hikâyesi) karşılaştırılması kadar somut bir fikir veremez. Bu kitabın ilk baskısının tarihi 1861'dir, ama çok daha önce, 1838'de tamamlanmış olabilir.[43] Çünkü, her ne kadar Rizal doğduğunda Baltazar hâlâ hayattaydıysa da, başyapıtının dünyası *Noli*'ninkine alabildiğine yabancıdır. Ortam, 1880'lerin zaman ve mekânına alabildiğine uzak bir dünya, muhteşem bir Ortaçağlar Arnavutluk'u... Kahramanları: Florante adlı bir Hıristiyan Arnavut soylusu ve onun can dostu, İranlı bir Müslüman, aristokrat Aladin 'Moro'. Filipinler ancak Hristiyan-Moro bağlantısıyla çağrıştırılır. Rizal'ın İspanyolcasına 'gerçekçi', alaycı ya da milliyetçi bir etki kazandırmak için Tagalog kelimeler karışığı yerde, Baltazar, özel bir kasıt gütmeksizin, sırf söyleyişinin görkemini ve tınısını zenginleştirmek için Tagalog dörtlüklerinin arasına İspanyolca söyleyişler serpiştirir. *Noli* okunmak için yazılmıştı; *Florante at Laura* yüksek sesle terennüm edilmek için. En çarpıcı olanı da Baltazar'ın zamanı nasıl ele aldığı. Lumbera'nın dikkat çektiği gibi "hikâyenin gelişimi kronolojik düzene uymaz. Olaylar *in medias res* (her şeyin ortasında) başlar ve bütünü ancak 'flashback' hizmeti gören bir dizi konuşma aracılığıyla öğreniriz.[44] 399 adet dörtlük, kahramanın Aladin'le konuşmaları sırasında aktardığı çocukluğuna, Atina'daki öğrencilik yılları ve daha sonraki askeri serüvenlerine ayrılmıştır.[45] Baltazar'ın tek çizgili anlatı yerine başvurabileceği tek alternatif, 'flashback' hizmeti gören bu konuşmalardı. Florante ve Aladin'in 'eşzamanlı' geçmişlerini öğreniyorsak, bunları karşılıklı konuşmakta olan sesleri aracılığıyla öğreniyoruz, destanın yapısından hareketle değil. Bu teknik romanınkine ne kadar uzak: "Florante'nin Atina'da öğrencilik yapmakta olduğu baharda, Aladin de hükümdarın sarayından kovulmuştu..." Karakterlerini, 'toplum'un içine yerleştirmek ya da onları izlerleriyle tartışmak, Baltazar'ın aklına gelmez. Çok heceli Tagalog kelimelerinin kıvrak akışının ötesinde bu metinde Filipino olan çok bir şey de yoktur.[46]

Noli'nin yazılmasından 70 yıl önce, 1816'da Jose Joaquin Fernandez de Lizardi *El Pequillo Sarniento* (Kaşınan Papağan) adlı bir roman yazdı; bu türün Latin Amerika'daki ilk örneği. Bir eleştirmene göre bu metin "Meksika'daki İspanyol yönetimini yırtıcı bir biçimde mahkûm ediyor. Cehalet, batıl itikat ve yozlaşma bu yönetimin en belirgin özellikleri olarak gösteriliyor".[47] Bu 'milliyetçi' romanın biçiminin özünü, içeriği hakkındaki aşağıdaki betimden anlamak mümkün:

Kahraman (kaşınan papağan), başlangıçtan beri kötü etkilere maruz kalmıştır —cahil mürebbiyeler batıl itikatlar edinmesine yol açar, annesi şımartır, öğretmenlerinin onu disipline etmeye ya gönülleri ya da yetenekleri yoktur. Her ne kadar babası oğlunun avukatlar ve parazitler güruhunun sayılarını şişirmek-

tense yararlı bir meslek edinmesini isterse de, oğluna aşırı düşkün anne kazanır, oğlunu bir üniversiteye yollayarak batıl saçmalıklar dışında hiçbir şey öğrenememesini temin eder... Periquillo, bir çok iyi ve akıllı kişiyle karşılaştığı halde iflah olmaz bir cahil olarak kalır. Çalışmak ya da herhangi bir şeyi ciddiye almak istemez ve sırasıyla rahip, kumarbaz, hırsız, eczacı çırağı, doktor ve bir taşra kasabasında kâtip olur. Bu olaylar yazara, bir yandan asıl mesajı olan İspanyol hükümeti ve eğitim sisteminin parazitleri ve cahilleri teşvik ettiği fikrini geliştirirken, bir yandan da hastaneleri, hapisaneleri, üçra köyleri, manastırları betimlemesine imkân verir... Periquillo'nun serüvenleri, bir kaç kez Kızılderililer ve Zenciler'in arasına karışmasına neden olur.[48]

Burada, romanın içindeki dünya ile dışındaki dünyayı kaynaştırabilecek kadar sabit bir sosyolojik manzara boyunca hareket eden bir tekil kahramanın hareketinde de, ulusal imgelemi işbaşında görüyoruz. Bu pikaresk *tour d'horison* (ufuklar gezisi) —hastaneler, hapisaneler, üçra köyler, manastırlar, Kızılderililer, Zenciler— yine bir *tour de monde* (dünya gezisi) değildir. Ufuk açıkça sınırlandırılmıştır: sömürge dönemi Meksikası. Bu sosyolojik içeriğin en belirgin göstergesi, kullanılan çoğullar dizisidir. Çünkü insanın aklına hemen hiçbirinin kendi içinde özel bir önem taşımayan ama her birinin (eşzamanlı ve ayrı varoluşları içinde) bu sömürgenin baskıcılığını temsil ettiği benzer hapisanelerle dolu bir toplumsal mekânı getiriyor.[49] (Kitab-ı Mukaddes'teki hapisanelerle karşılaştırın. Hiçbir zaman şu ya da bu toplumun tipik özellikleri olarak tasarlanmazlar. Her biri, Salome'nin vaftizci Yahya'ya tutulduğu hapisane gibi, tılsımlı bir yalnızlık içersindedir.)

Son olarak, hem Rizal hem Lizardi'nin İspanyolca yazmış olmasından hareketle, incelemekte olduğumuzun, bir şekilde, bir "Avrupa" fenomeni olduğu izlenimini dağıtmak üzere, işte kara talihli, genç Endonezyalı, komünist-milliyetçi Mas Marco Kartodikromo'nun bir öyküsünün, *Semarang Hitam*'ın (Siyah Semarang) girişi:[50]

Cumartesi akşamı saat 7'ydi; Semarang'da gençler Cumartesi gecelerini hiçbir zaman evlerinde geçirmezler. Ama bu gece etrafta kimse yoktu. Gün boyu süren yağmur bütün sokakları ıslak ve kaygan bırakmış olduğundan, herkes evde kalmıştı.

Dükkân ve bürolardaki işçiler için Cumartesi sabahları bir beklenti zamanı olurdu —boş zamanların, akşamüstü şehirde dolaşmanın keyfini iple çektikleri bir zaman. Ama bu akşam hayal kırıklığına uğrayacaklardı —kötü havanın ve kampunglardaki çamurlu yolların sebep olduğu uyuşukluk yüzünden. Genellikle her türden trafikle sıkışan ana yollar metruktu. Arada bir faytoncunun, atları acele ettirmeye çalışan kamçısının şaklaması ya da parke üzerindeki nal sesleri işitiliyordu.

Semarang terkedilmişti. Sokak lambalarının ışığı, parlayan asfalta yansıyordu.

Arada sırada, rüzgâr doğudan estikçe, bu gaz lambalarının ışığı soluklaşıyordu...

Uzun bambu şezlonga oturmuş bir genç adam gazete okuyordu. Kendini tamamen kaptırmıştı. Kimi zaman öfkesi, kimi zaman gülümsemeleri okuduğu hikâyeye ne kadar kapılmış olduğunu gösteriyordu. Belki de kendisini bu kadar mutsuz hissetmesini önleyecek bir şey bulmak umuduyla gazetenin sayfalarını çeviriyordu. Birdenbire manşeti,

REFAH

olan bir makaleye rastladı.

Yol kenarında yoksul bir serseri,
açta açıkta kaldığı için öldü.

Bu kısa haber genç adamı duygulandırmıştı. Biçare canın yol kenarında çektiği acıları neredeyse gözünün önüne getirebilecekti... İçinde patlama noktasına yaklaşan bir öfke, bir merhamet hissediyordu. Bir an sonra da öfkesi, küçük bir grubu zenginleştirirken böylesi bir sefalete yol açan toplumsal sisteme yöneldi.[51]

El Periquillo Sarniento'da olduğu gibi burada da bir çoğullar dünyasındayız; dükkânlar, bürolar, faytonlar, kampunglar ve gazla aydınlatılan sokak lambaları. *Noli*'de olduğu gibi Endonezyalı-okurlar-olarak-bizler hemen takvim zamanının ve tanıdık bir manzaranın içine atılıyoruz; kimimiz o çamurlu Semarang sokaklarında bile yürümüş olabilir. Yine tekil bir kahraman ile dikkatli seçilmiş, *genel* ayrıntılardan oluşan sosyolojik bir manzara karşı karşıya getiriliyor. Ama burada aynı zamanda yeni olan bir şey var: hiç adlandırılmayan ama kendisinden tutarlı bir şekilde "bizim genç adam" diye bahsedilen bir kahraman. Bu zamirli tamlamanın kasıtsız 'içtenliği'ni kanıtlayan, tam da metnin sakarlığı ve yazınsal safdilliği. Kimden bahsedildiği hakkında ne Marco'nun ne de okurlarının en ufak bir kuşkusu olabilir. 18. ve 19. yüzyılda Avrupa'da yazılmış kültürlü ve şakacı romanlarda kullanılan "kahramanımız" mazmunu, yazarın (herhangi) bir okurla girişti̇ği oyunu vurguluyordu; Marco'nun "bizim genç adam"ı ise, kısmen de yeniliğinden ötürü, Endonezyaca okuyabilen okurlar topluluğu ve dolayısıyla örtük bir şekilde de, tohum halindeki bir Endonezya 'hayalî topluluğu' anlamına gelmektedir. Marco'nun bu topluluğu bir adla özgülleştirme gereği duymadığına dikkat edin; topluluk zaten orada, mevcut. (Dili anlayabilen Hollanda sansürcüleri de mevcut. Genç adamın öfkesinin toplumsal sistemimize değil toplumsal sisteme yönelmiş olmasından da görülebileceği gibi, bu "bizimlik"in dışında bırakılmışlardır.)

Son olarak, bu tasarlanmış topluluğun varlığı, okuyan bizim-genç-adam hakkında bizim de okuyor olmamızla da pekişmektedir. Çamurlu bir Semarang yolunun kenarındaki serserinin cesedini bulmuyor; gazetedeki basılı haberden hareketle hayal ediyor.[52] Ölen serserinin bir birey olarak kim olduğuyla da hiç ilgilenmiyor; düşündüğü temsili bir gövde, kişisel hayat değil.

Semarang Hitam'da, kurgusal bir edebi ürün bağlamında bir gazetenin yer alması pek uygun, çünkü dönüp gazetelere baktığımızda, bizi en çok çarpacak olan ne kadar köklü bir biçimde kurgusal oldukları...

Gazetelerin özünü oluşturan edebi uzlaşım nedir? *The New York Times*'ın birinci sayfalarından herhangi birine baktığımızda, Sovyet muhalifleri hakkında birtakım hikâyeler, Mali'de kıtlık, feci bir cinayet, Mitterand'ın yaptığı bir konuşma hakkında haberler bulabiliriz. Bu olaylar niçin böyle biraraya getirilmiş? Bunları birbirlerine bağlayan ne? Bunun saf kişisel kaprislerden ibaret olmadığı açık. Ama diğer yandan besbelli ki, çoğu birbirlerinden bağımsız olarak, failleri birbirlerinden haberdar dahi olmadan cereyan ediyorlar. Birinci sayfada yeralmalarının ve biraraya getirilmelerinin nedensizliği (akşam baskısında Mitterand'ın konuşmasının yerini bir beyzbol maçı alabilir), aralarındaki bağın tasarlanmış, hayali bir bağ olduğunu gösteriyor.

Bu hayali bağ birbirleriyle ilişkisi doğrudan olmayan iki kaynaktan geliyor. Birincisi takvim rastlantısından ibaret. Gazetenin tepesinde yeralan tarih, o sayfanın üzerindeki en önemli amblem, en asli bağlantıyı sağlıyor —türdeş, boş zamanın, daima ileriye doğru vuran tiktakları.[53] Bu zamanın içinde, dünya emin adımlarla ileriye doğru yürüyor. Bunun işareti: eğer iki gün boyunca süren kıtlık haberlerinden sonra, Mali iki hafta boyunca *The New York Times*'ın sayfalarından kaybolacak olsa, okurlar bir an için bile olsun, Mali'nin yokolduğunu ya da kıtlığın bütün yurttaşlarını temizlediğini düşünmez. Gazetenin "roman"sı biçimi, "Mali" karakterinin oralarda bir yerde, bir yandan öyküdeki bir sonraki rolünü beklerken, sessiz sedasız ilerlemekte olduğu konusunda bir garanti oluşturur.

Hayali bağın ikinci kaynağı, bir kitap biçimi olarak gazete ile piyasa arasındaki ilişki. Gutenberg İncili'nin yayınlanmasıyla 15. yüzyılın sonu arasında geçen 40 küsur yıl içersinde Avrupa'da 20 milyon cilt yayınlandığı tahmin ediliyor.[54] 1500'le 1600 arasında sayı 150 milyon ve 200 milyona ulaşmıştı.[55] "Daha erken bir dönemden beri... basımevleri, manastır işliklerinden çok modern atölyeleri andırmaya başlamışlardı. 1455'te Fust ve Schoeffer, standartlaştırılmış üretime yönelik bir işletmenin başındaydılar; 20 yıl sonra Avrupa'nın her yerinde büyük basım işletmeleri faaliyet gösteriyordu."[56] Özel bir anlamda da olsa kitap, modern tarzda kitlesel ölçekte üretilen ilk sınai üründü.[57] "Özel anlam"la neyi kastettiğim, kitapla sanayileşmenin tuğla, şeker ve dokuma gibi diğer ilk ürünleriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkabilir. Bir kilo şeker, kullanışlı bir niceliktен ibarettir, kendi içinde bir nesne değildir. Oysa kitap, ayrık, kendi içine kapalı bir nesnenin aynen, büyük bir ölçekte yeniden üretilmesidir —bu yönüyle çağımızın dayanıklı tüketim mallarının habercisidir.[58] Bir kilo şeker, diğerine karışır; her kitabın

münzevi bir kendine yeterliliği vardır. (Kitlesel ölçekte üretilmiş malların kişisel koleksiyonları olan kütüphanelerin, Paris gibi şehir merkezlerinde daha 16. yüzyılda tanıdık kurumlardan biri haline gelmeleri, bu yüzden şaşırtıcı değil.)[59]

Bu açıdan bakıldığında gazete kitabın "aşırı ucu"dur; devasa ölçekte satılan ama popülerliği uçucu bir kitap. Bir günlük best-seller'lar diyebilir miyiz?[60] Basıldığı sabahın ertesinde gazetenin işi bitmişliği —tuhaf değil mi, kitlesel olarak üretilen ilk metalardan birinin modern dayanıklı tüketim mallarına içkin olan bu işi bitme, modası geçme eğilimini haber vermesi?— aynı zamanda, tam da bu yüzden, olağanüstü bir kitlesel âyini mümkün kılar. Şu sabah ya da akşam baskısının, şu gün değil bugün, şu saatle bu saat arasında inanılmaz ölçeklerde tüketileceğini biliyoruz. (Yine kullanımı saate bağlanmamış, sürekli bir akış izleyen şekerle karşılaştırın; bozulabilir, ama eskimez, modası geçmez.) Bu kitlesel âyinlerin —Hegel gazetelerin modern insan için sabah dualarının yerini tuttuğunu söylemişti— paradoksal bir anlamı vardır. Kafatasının surları içinde, sessiz bir mahremiyet halinde eda edilir.[61] Ama, varlıklarından emin olunmakla birlikte kimlikleri hakkında en ufak bir fikre sahip olunmayan binlerce (veya milyonlarca) kişinin, aynı âyini eşzamanlı olarak yerine getirdiğine herkesin duyduğu güven tamdır. Dahası bu âyinler bitmez tükenmez bir şekilde günlük ya da yarım günlük aralıklarla tekrarlanır. Hayali bir topluluğun dünyevi, tarihsel bir saate bağlanmış bir biçimi için daha iyi bir örnek nasıl bulunabilir?[62] Diğer yandan, kendi gazetesinin, tıpatıp aynılarının otobüste, berberde, komşularında tüketildiğine tanık olan gazete okuru, hayali dünyanın köklerini gündelik hayata sıkı sıkıya salmış olduğu konusunda teskin edilmiş olur. *Noli Me Tangere*'de olduğu gibi kurgu, gerçekliği sessizce ve sürekli bir biçimde istila eder; böylelikle de modern ulusların ayırdedici özelliği olan anonimlikte ortaklaşmaya (cemmolmaya) duyulan güveni yaratmış olur.

(...) Buraya kadar ile sürülmüş olan iddiaları kısaca özetlemekte yarar var. Temelde, bir ulusu tasarlamanın, ancak ve ancak her üçü de son derecede eski ve insanların zihinleri üzerindeki hükmü aksiyon mertebesinde olan üç kültürel tasarımın etkilerini yitirmeye başladıkları yer ve zamanlarda mümkün olduğunu savundum. Bunlardan birincisi, kendileri hakikatin ayrılmaz bir parçası oldukları için, kutsal yazı-dillerinin, ontolojik hakikate ulaşma konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları fikriydi. Hıristiyanlığın, İslam ümmetinin ve diğerlerinin büyük kıtalarüstü dayanışmalarını vareden bu kutsal yazı anlayışıydı. İkincisi, toplumların yüksek merkezlerin —başka insanlardan ayrı ve farklı olan, kozmolojik ya da ilahi bir bağış/buyruktan ötürü hükmeden kralların— altında ve etrafında örgütlendiği fikriydi. Bu görüşe göre insani sadakatler zorunlu olarak hiyerarşik ve merkeziyetçiydi. Üçüncüsü ise, koz-

moloji ile tarihi ayırdedilmez, dünyanın ve insanların kökenlerini ise özdeş kılan zamanla ilgili tasavvurlardır... Biraraya geldiklerinde bu inançlar, insanların hayatlarını eşyanın tabiatına sıkı sıkıya bağlamış, varoluşun gündelik dertlerine (herşeyden de önce, ölüm, kayıp ve köleliğe) belli bir anlam vermiş ve çeşitli biçimlerde bunlardan bir kurtuluş yolu sunmuş oluyorlardı.

İktisadi değişimin, (toplumsal ve bilimsel) "keşifler"in, giderek artan ve hız kazanan iletişimin baskısı altında bu kesinliklerin eşitsiz çöküşü —önce Batı Avrupa'da, daha sonra başka yerlerde— kozmoloji ile tarihi birbirlerinden hoyratça ayırdı. Dolayısıyla, kardeşlik, iktidar ve zamanı anlamlı bir şekilde yeniden birbirine bağlama arayışının da bu gelişmelerle birlikte başlaması, şaşırtıcı olmasa gerek. Bu arayışı hem kışkırtma hem de verimli kılma konusunda en önemli faktör, sayıları hızla artmakta olan insanların kendileri üstüne düşünmelerine ve kendilerini başka insanlara çok kökten bir anlamda yeni tarzlarda ilişkilendirmelerine imkân veren kapitalist yayıncılıktı.

İngilizce'den çeviren: İskender Savaşır

NOTLAR:

1. Antik Yunan'da da boş anıt-kabirler vardı ama bunlar şu ya da bu nedenden ötürü gömülememiş, belirli, bilinen bireysel cesetler için inşa edilmişti. Bu bilgiyi Bizanscı meslektaşım Judith Herrin'e borçluyum.
2. Örneğin şu olağanüstü söz sanatlarına bir göz atın: 1. "O uzun gri üniformalar kolonu bizi hiç çaresiz bırakmadı. Siz bunu yapacak olursanız, zeytuni, haki, kahverengi, mavi-gri üniformaları içersinde bir milyon hayalet, beyaz haçlarını terkedecek ve gökgürültüsü gibi sesleriyle size şu tılsımlı kelimeleri haykıracaklardır: Görev, namus, vatan! 2. Benim Amerikan askeri hakkındaki değerlendirmem yıllar önce savaş alanında şekillenmişti ve o zamandan beri de hiç değişmedi. O zaman da şimdi düşündüğüm gibi, onun dünyanın en soylu yaratıklarından biri olarak düşünüyordum; yalnızca askeri karakterlerin en mükemmeli değil ama aynı zamanda en lekesizi olduğunu düşünüyorum... Başarılı yurtseverliğin en büyük örneklerinden biri olarak tarihe mal olmuşlardır. Özgürlük ve hürriyet ilkelerinin bir öğretmeni olarak gelecek kuşaklara aittirler. Erdemleri ve başarılarıyla da bugüne, bize aittirler." Douglas MacArthur "Duty, Honour, Country", West Point ABD Askeri Akademisi'nde 12 Mayıs 1962'de verilen nutuk; General'in *A Soldier Speaks* adlı kitabından.
3. Bkz. Regis Debray "Marxism and the National Question", *New Left Review*, 105, Eylül-Ekim 1977. Çin Hindi'nde alan çalışması yaparken bir sürü Müslüman'ın Darwin'in görüşlerini reddetmelerindeki rahatlık karşısında hayretler içinde kalmıştım. Başlangıçta bunu bir tür batıl itikat saydım. Daha sonra tutarlı olma yolunda girişilmiş onurlu bir çaba olduğunu gördüm; evrim kuramını İslam'ın öğretileri ile telif edebilmenin imkânı

yoktu. Ya resmi olarak fiziğin madde hakkındaki görüşlerini kabul eden, ancak bunu sınıf mücadelesi, devrim ya da ne hileyim ne ile ilişkilendirmeye çalışmayan bilimsel maddecilik hakkında ne diyeceğiz. Protonlarla proletarya arasındaki büyük uçurum, örtük ve metafizik bir insan tasarımı içermiyor mu? Ancak bu konuda artık Sebastiano Timaparano'nun son derecede diri bir metnine, *On Materialism and the Freudian Slip*'e ve Raymond Williams'ın düşünceli tepkisine başvurulabilir: "Timparano's Materialist Challenge", *New Left Review*, 109 Mayıs-Haziran, 1978.

4. Merhum Başkan Sukarno sürekli olarak ve büyük bir içtenlikle, 'Endonezya'sının 350 yıldır tahammül etmekte olduğu sömürgecilikten söz ederdi. Halbuki 'Endonezya' kavramının kendisi bir 20. yüzyıl icadıdır ve bugünkü Endonezya'nın çoğu Hollandalılar tarafından ancak 1850 ile 1910 yılları arasında ele geçirilmişti. Çağdaş Endonezya'nın önde gelen ulusal kahramanlarından biri 19. yüzyılda yaşamış Cava'lı Prens Diponegoro'dur. Oysa Prens'in kendi anıları Cava'yı [kurtarmak] değil 'istila' etmek istediğini açıkça kanıtlıyor. Hatta bir kolektivite olarak "Hollandalılar" diye bir kavram onun için yoktu. Bkz. Harry J.Benda ve John A.Larkin'in derlediği *The World of Southeast Asia* ve Ann Kumar "Diponegoro (1778?-1855)" *Indonesia* 13, Nisan 1979. Benzer bir şekilde Kemal Atatürk devlet bankalarından birini Etibank, bir diğerini Sümerbank diye adlandırdı (Seton-Watson, *Nations and States*, 1977). Bu bankalar bugün faaliyet göstermeye devam ediyor ve kuşkusuz, büyük bir ihtimalle Kemal'in kendisi de dahil olmak üzere bir çok Türk, Hitit ve Sümer'lerde kendi atalarını görüyor. Çok fazla gülmeye başlamadan önce Arthur'u ve Boadicea'yı hatırlayın ve Tolkien'in mit-yazısının ticari başarısı üzerine düşünün. [Arthur ve Boadicea: İngilizlerin etnik, kültürel ve dilsel ataları olan Saksonlar henüz Britanya'ya gelmeden önce yaşadıkları halde, İngilizler tarafından ulusal kahraman olarak benimsenmiş yarı tarihsel, yarı efsanevi Kelt asıllı şahsiyetler. Çev.]

5. Çinlileşmiş Moğol ya da Mançular'ın Göğün Evladı olarak bu kadar rahat kabul edilebilmeleri de buradan kaynaklanıyor.

6. John Lynch, *The Spanish American Revolutions*. 1808-1826, s. 260. Vurgular eklenmiştir.

7. Kilise Yunancası bir hakikat-dili statüsü kazanamamış gibi görünüyor. Bu 'başarısızlığın' nedenleri çok çeşitli; ama kritik faktörlerden biri Yunanca'nın Doğu İmparatorluğu'nun bir çok bölgesinde (Latince'nin aksine) yaşayan bir halk dili olmaya devam etmesi. Bu konuda aydınlatılmamı Judith Herrin'e borçluyum.

8. Nicholas Brakespear, bu görevi 1154-1159 yılları arasında IV. Adrian adı altında yerine getirdi.

9. Marc Bloch bize "lord'ların ve baron'ların büyük bir çoğunluğunun [ortaçağlarda] herhangi bir rapor ya da hesabı kendi başlarına inceleyebilmekten aciz olduklarını" hatırlatıyor. *Feudal Society*, I, s. 81.

10. Bu, cahillerin okumadığı anlamına gelmiyor. Ama okudukları kelimeler değil, görünür dünyaydı. "Akıl fikir sahibi herkes için maddi dünya bir maskeden daha fazla bir şey değildi; gerçekten önemli olan herşey onun berisinde olup bitiyordu; bu da onlara daha derin bir gerçekliğe sahip işaretleri ifade etmesi kastedilmiş bir dil gibi geliyordu." Bloch, s. 83.

11. Erich Auerbach, *Mimesis*, s. 282.

12. *The Travels of Marco Polo*, s. 152. Vurgular eklenmiştir. Öpülmekle birlikte İncil'in okunmadığına dikkat edin.

13. *A.g.e.*

14. Henri de Montesquieu, *Lettres Persanes*. Kitap ilk kez 1721'de yayınlandı.

15. Bloch, *Feudal Society*. Vurgu eklenmiştir.

16. Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, s. 248-9.

17. *A.g.e.*, s. 321.

18. *A.g.e.*, s. 330.

19. *A.g.e.*, s. 331-2.

20. *A.g.e.*, s. 232-3. İngilizce çevirisine kıyasla metnin orijinali daha mütevazı ve tarihsel olarak doğru: "Tandis que l'on édite de moins en moins d'ouvrages en latin, et une proportion toujours plus grande de textes en langue nationale, le commerce du livre se

morcelle ne Europe" *L'Apparition du Livre*, s. 356.
21. Hükümran adlandırmalarının bu dönüşüme paralel olarak nasıl değiştiğine dikkat edin. Okul çocukları kralları ilk adlarıyla (William the Conqueror'ın —Fatih Guillaume— soyadı neydi?), başkaları ise soyadlarıyla (Ebert'in adı neydi?) hatırlarlar. Teorik olarak herkesin başkanlığa seçilebilir olduğu bir yurttaşlar dünyasında, ilk adların sınırlılığı, onları özgül bir belirleme yapmak bakımından yetersiz kılıyor. Ama iktidarın bir soyadın tekelinde olduğu monarşilerde, zorunlu olarak, rakam ve lakaplarla desteklenmiş ilk adlar gerekli ayrımları yapıyor.
22. Burada geçerken, Naim'in İngiltere ile İskoçya arasındaki 1707 Birleşme Yasası nın 'patirici'ler arası bir pazarlığın sonucu olduğu görüşünde gerçekten de haklı olduğunu söyleyelim; çünkü birleşmenin mimarları aristokrat politikacılardı. (Bkz. *The Break-up of Britain*'daki açık tartışması, s. 136 vd.) Yine de böylesi bir pazarlığın iki cumhuriyet arasında yapılabileceğini düşünmek olanaksız. Pazarlığı mümkün kılan *Birleşik Krallık*'ın sağladığı dolayımdı.
23. Oscár Jaszi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, s. 34.
24. Özellikle pre-modern Asya'da. Ama aynı ilke monogam ve Hıristiyan Avrupa'da da işlerliğini sürdürüyordu. 1910'da Otto Forst diye biri yayınladığı, *Ahnentafel Seiner Kaiserlichen und Königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Hernn Erzherzogs Franz Ferdinand*'da yakında öldürülecek Arşidük'ün atalarından 2.047 tanesinin listesini çıkarmış. Liste 1.486 Alman, 124 Fransız, 196 İtalyan, 89 İspanyol, 52 Leh, 47 Danimarkalı, 20 İngiliz ve 4 milliyet daha içeriyor. Bu 'tuhaf belge' *a.g.e.*, s. 136 dipnot 1'de zikrediliyor. Burada Franz Joseph'in dengesiz veliahtının öldürülme haberini aldığında söylediklerini aktarmadan edemeyeceğim: "Böylelikle daha üstün bir güç benim koruyamadığım düzeni temin etmiş oluyor." (*a.g.e.*, s. 125)
25. Gellner de hanedanların tipik olarak yabancı olmaları gerçeğini vurguluyor ama bunu çok dar bir şekilde yorumluyor: yerel aristokratlar kendi çatışmalarında taraf tutmayacağı için yabancı bir kralı tercih eder. *Thought and Change*, s. 136.
26. Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, s. 390 ve 398-9.
27. Noel A.Battye, "The Military, Government and Society in Siam, 1868-1910", Cornell Üniversitesi Doktora Tezi, 1974, s. 270.
28. Stephen Greene, "Thai Government and Administration in the Reign of Rama VI (1910-1925)", Londra Üniversitesi Doktora Tezi, 1971, s. 92.
29. 1806'da Prusya Ordusu'nun subay listesindeki 7-8 bin kişiden binden fazlası yabancıydı. "Orta sınıf Prusyalılar kendi ordularında azınlıkta kalıyorlardı; bu, "Prusya ordusu olan bir ülke değil, ülkesi olan bir ordudur," deyişine yol açtı. 1798'de reformcular yabancıların sayısının yarı yarıya azaltılmasını talep ettiler, ama erlerin yüzde 50'si buna rağmen hâlâ yabancıydı..." Alfred Vagts, *A History of Militarism* s, 64 ve 85. [Çevirenin notu: Söz konusu reformlar hakkında Türkçe'de bir kaynak için bkz. Burhan Oğuz, *Alman Gerçeği ve Türkler*.]
30. Bizim için "modern kılık kıyafet" kavramı, bu kavram aracılığıyla geçmişle geleceğin metaforik düzeyde eşdeğerlenmesi, geçmişle şimdi arasındaki ölümcül ayrımın bilincin çaktırmadan ifade etmenin yollarından biridir.
31. Bloch, *Feudal Society*, s. 84-6.
32. Auerbach, *Mimesis*, s. 64. Vurgular eklenmiştir. Aziz Augusitinus'un Ahdi Atik'i "geleceğin geçmişe düşürdüğü gölge"ye benzetmesi ile karşılaştırın. Zikreden Bloch, *a.g.e.*, s. 90.
33. Walter Benjamin, *Illuminations*, s. 265.
34. *A.g.e.*, s. 364. Öylesine derinlerde yatıyor ki bu fikir, aslen modern olan bütün tasarımların "aynı zamanda" kavramının türevleri olduğu söylenebilir.
35. Her ne kadar *Princess de Cleves* 1678'de yayımlanmıştıysa da, Richardson'un, Defoe'nun ve Fielding'in çağı 18. yüzyılın başlarıdır. Modern gazetenin kaynakları ise 17. yüzyıl sonu Hollanda gazette'leridir; ama gazete genel bir basılı malzeme kategorisi haline ancak 1700'den sonra geldi. Bkz. Febvre ve Martin, *The Coming of the Book*, s. 197.
36. Hatta hikâyenin kavrayıcılığı tam da I, II, ve III vakitlerinde ve A, B, C ve D'nin

birbirlerinin ne yapmayı tasarladıklarından habersiz olmalarına bile dayanabilir.
37. Bu çokseslilik modern romanı Petronius'un *Satyrikon*'u kadar parlak bir öncüden bile tayin edici bir şekilde ayıran özelliktir. Petronius'un anlatısı tek bir iz üzerinden gelişiyor. Eğer Encopius, sevgilisinin sadakatsizliğinden yakınıyorsa, aynı zamanda bize Ascyltus'la yatmakta olan Gito gösterilmiyor.
38. Bu bağlamda, herhangi bir romanı, hikâyesi anlatılan döneme ait bir belge ya da o dönemden kalma anlatılarla karşılaştırmak çok yararlı olacaktır.
39. Hiçbir şey, romanın ne kadar homojen ve içi boş bir zaman içersinde yer aldığını, eski vakayinamelerin, efsane ve kutsal kitapların o kadar tipik bir özelliği olan, girişte yeralıp genellikle insanın yaradılışına kadar uzanan o soyağaçlarının romanlardaki yokluğu kadar iyi göstermez.
40. Rizal bu romanı, o zamanlar etnik melezlerin ve yerli seçkinlerin *lingua franca*'sı olan sömürgecilerin dilinde (İspanyolca) yazdı. Romanla birlikte, yalnızca İspanyolca değil Tagalog, İlocano gibi 'etnik' dillerde de yayın yapan ilk 'ulusal' basın doğdu. Bkz. Leopoldo Y.Yabes "The Modern Literature of the Philippines", s. 287-302; Pierre-Bernard Lafont ve Denys Lombar'ın derlediği *Litteratures Contemporaines de l'Asie du Sud-Est*.
41. Jose Rizal, *The Lost Eden, Noli Me Tangere*, s. 1.
42. Okurların anonim tanınmazlığının öteki yüzü, yazarın dolayısız şöhretiydi (hâlâ da öyle). Daha sonra göreceğimiz gibi bu anonimlik/şöhret çifti kapitalist yayıncılığın gelişmesi ile yakinen ilişkilidir. Manila'da enerjik Dominikenler daha 1593'te *Doctrina Christiana*'yı yayınlamışlardı. Ama bundan sonra yüzyıllar boyunca baskı Kilise'nin sıkı kontrolü altında kaldı... Liberalleşme ancak 1860'larda başladı. Bkz. Bienvenido L.Lumbera, "Tradition and Influences in the Development of Tagalog Poetry, 1579 to 1898", Indiana Üniversitesi Doktora Tezi, 1967.
43. *A.g.e.*, s. 173 ve sonrası.
44. *A.g.e.*, s. 205-6.
45. Auerbach'ın çok başarılı bir şekilde incelediği bu tekniği Homeros da kullanmıştı. (Bkz. *Mimesis*. 1. Bölüm, "Odysseus'un Yara İzi".)
46. "Paalm Alabaniang pinamayanan
ng casma, t, lupit, bangis caliluhan,
acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay
sa iyo, i, malaqui ang panghihinayang".

"Elveda Arnavutluk, şimdi sen
kötülük, zulüm ve sahtekârlık krallığı
Ve öldürdüğün ben, senin askerin,
Yine de yasını tutuyorum yazgının".

Bu ünlü kıta kimi zaman Filipino yurtseverliğinin örtük bir ifadesi olarak yorumlanmıştır ama Lumbera bunun bir anakronizm olacağını ikna edici bir şekilde gösteriyor. "Tradition and Influences", s. 214-5.
47. Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, s. 34.
48. *A.g.e.*, s. 35-6. Vurgular eklenmiştir.
49. Tekil bir kahramanın adamantine bir manzara boyunca dolaşması, ilk anti-sömürgeci romanların bir çoğunda görülen bir özelliktir.
50. Radikal bir gazeteci olarak sürdürdüğü parlak ve kısa bir meslek hayatından sonra Marco, Hollandalı sömürge yetkilileri tarafından, Yeni Gine'nin batısındaki Boven Digul'a, tarihin ilk toplama kamplarından birine kapatıldı. Orada altı yıl kaldıktan sonra 1932'de öldü. Bkz. Henri Chambert-Loir, "Mas Marco Kartokdikromo (c. 1890-1932) ou L'Education Politique", s. 208. *Lietteratura contemporaines de l'Asie du Sud-Est*.
51. Paul Tickell'in İngilizce çevirisinden. *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo* (c. 1890-1932), s. 7.
52. 1924'te Marco'nun yakın bir dostu ve yoldaşı *Rasa Merdika* (Özgürlük Duygusu) adlı bir roman yayınladı. Chambert-Louis (yanlış olarak Marco'ya atfettiği) bu romanın kahramanı hakkında "sosyalizm kelimesinin anlamı hakkında en ufak bir fikri yok: yine de onu çevreleyen toplumsal örgütlenme karşısında derin bir sıkıntı duyuyor ve ufkunu iki

yöntemle genişletme ihtiyacını hissediyor: seyahat ve okuma. ("Mas Marco", s. 208) Kaşınan Papağan 20. yüzyıla ve Cava'ya taşınmış.

53. Gazete okumak, tutarlı bir öykü kurma konusundaki bütün tasarılarını yitirmiş bir yazarın romanını okumak gibidir.

54. Febvre ve Martin, *The Coming of the Book*, s. 186. Bu, 236 şehirde basılmış 35 bin edisyon anlamına geliyordu. Daha 1480'de bile 110'dan fazla şehirde matbaa vardı. Bunlardan 50'si bugünkü İtalya'da, 30'u Almanya'da, 9'u Fransa'da, 8'eri ise Hollanda ve İspanya'da, 5'eri Belçika ve İsviçre'de, 2'si Bohemya'da ve 1'i Polonya'daydı. "Bu tarihten itibaren basılı kitabın evrensel bir kullanıma ulaştığı söylenebilir." (*a.g.e.*, s. 182)

55. *A.g.e.* Yazarlar 16. yüzyılda kitapların her okurun ulaşabileceği bir hale geldiğini belirtiyorlar.

56. Antwerp'teki büyük Plantin yayınevi her birinde 100'den fazla işçi çalışan 24 matbaayı kontrol ediyordu. (*a.g.e.*, s. 125)

57. Marshall McLuhan'ın *Gutenberg Galaxy*'nin gevezelikleri arasında, savunduğu en önemli doğru bu... Iler ne kadar başka piyasaların ölçeği karşısında kitap piyasasının, daha sonra, bir cüce gibi kaldığı söylenebilirse de, fikirlerin yayılmasında oynadığı merkezi rolden ötürü, modern Avrupa'nın gelişiminde de merkezi bir rol oynadı.

58. Burada ilke, ölçekten daha önemli. 19. yüzyıla kadar baskı adetleri nispeten mütevaziydı. Luther'in İncil'i gibi bir best-seller bile ilk basıldığında ancak 4000 adet basılmıştı. Diderot, Encyclopedia'yı, o günün koşulları için olağanüstü addedilen 4250 adet bastırdı. Ortalama 18. yüzyıl baskısı 2000'di. Febvre ve Martin, *The Coming of the Book*, s. 218-20. Diğer yandan kitap, diğer dayanıklı tüketim mallarından, pazarının içkin sınırlılığıyla ayrılıyordu. Parası olan herkes Çek arabaları alabilir: ancak Çekçe bilenler Çekçe kitaplar alacaktır. Bu ayrımın önemi üzerinde aşağıda durulacak.

59. Üstelik daha 15. yüzyılda Venedikli yayıncı Aldus, taşınabilir "cep kitabı"nın öncülüğünü yapmıştı.

60. *Semarang Hitam*'ın da gösterdiği gibi, bu iki best-seller biçimi birbirlerine bir zamanlar, bugün olduklarından daha yakındı. Dickens romanlarını popüler gazetelerde dizi halinde bastırdı.

61. "Basılı malzemeler, şu ya da bu köyle özdeşleştirilemeyecek, uzaklardan görünmez bir kamuoyuna hitap eden davalara arka çıkmayı teşvik etti." Elizabeth L.Eisenstein "Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought", *Journal of Modern History*, 40 : 1 (Mart, 1968), s. 42.

62. Orta-sınıf toplumuna egemen olan maddi anarşi ile soyut bir siyasal devlet-düzeni arasındaki ilişki bağlamında, Nairn "temsili mekanizmalar gerçek sınıfsal eşitsizlikleri, yurttaşlar arasındaki soyut eşitliğe, bireysel bencilliği gayri şahsi bir kolektif iradeye dönüştürdü; bu dönüşüm olmasaydı kaos olacak olanı yeni bir devlet meşruiyetine dönüştürmüş oldu" diye yazar. *The Break-up of Britain*, s. 24. Elbette. Ama temsili mekanizma (seçimler mi?) az bulunur ve oradan oraya taşınabilir bir şölendir. Gayri şahsi iradenin nerede üretildiğinin cevabı hence, imgelemin hayatının gündelik düzenliliklerinde aranmalı.

BOLŞEVİK DEVRİMİ VE GÜNEY KAFKASYA ULUSLARI ÜZERİNE

İldeniz Kurtulan

Güney Kafkasya bölgesi; kuzeyde Büyük Kafkasya Dağları, doğuda Hazar Denizi, güneyde İran Azerbaycanı, batıda Türkiye ve Karadeniz tarafından çevrili coğrafi bir bölgedir.

Tarihsel belgelerde Ruslarca "Zakafkasya", Batılılarca "Trans Kafkasya" ve Türk ve Müslümanlarca "Maverayi Kafkasya" olarak bilinir. Bunun Türkçesi "Kafkas-ötesi"dir. Burada "Kafkas", Büyük Kafkas Dağları demektir; ya "ötesi"? "Ötesi", tarih boyu bu bölgeyle sıcak bir ilgi içinde bulunan Ruslarca seçilen bir sözcük. Yani Güney Kafkasya ülkeleri Ruslar'a göre Zakafkasya ülkeleridir. Bu bölgede üç Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti yerleşmiştir: Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan.

Bugünkü Sovyetler Birliği koşullarında, halen ciddi politik ve etnik çalkantı ve sürtüşme içinde bulunan Güney Kafkasya ülkelerinin insan mozaiğinin yarattığı tabloda, yüzyıllar boyu yan yana, iç içe ve kimi zaman omuz omuza oldukları görülmesine karşın, aralarında derin uyuşmaz özelliklere de sahip oldukları bilinir.

Orta Asya'dan bölgeye göç etmiş olan Oğuz kökenli Azeriler'in ilk siyasal birliği Büyük Ekim Devrimi sonrasına rastlar. Az daha önce, yani Çarlık döneminde, Güney Kafkasya'da, Çar'ın amcası, Grandük Nikolay Nikolayeviç, "*Naip*" olarak yönetimde bulunuyordu. Devrimden sonra Petrograd'da kurulan Geçici Hükümet'in saptadığı, bir "*Özel Komite*" bu "*Naip*"in yerini aldı. Bu "*Özel Komite*", 22 Mart 1917 tarihinde Rusya Devlet Duması (*Parlamentosu*)'ndaki Güney Kafkasyalı mebuslardan oluşmuştu. Şöyle: Başkan, Harlamov (*Rus*); üyeler, Mehmet Yusuf Caferof (*Azeri*), Papacanov (*Ermeni*) ve Çchenkeli (*Gürcü*).

O dönemde Kuzey Kafkasya, ayrı bir seçim ve yönetim bölgesine, Kazaklar'la birlikte güney-doğu birliğine bağlıydı.

Güney Kafkasya'da, merkezin yönetsel bağımlılığındaki *il*, *ilçe* ve *belde*lerde sırasıyla *vali*, *kaymakam* ve *müdür*lükler atanması yerine birer yerel Yönetim Komisyonu bulunuyordu. Böylelikle her ulus kendi topraklarını edimsel olarak —bir yere kadar— yönetmekteydi. Ancak Azerbaycan'da, —nedense—

vali ve belediye başkanlıklarının yerel seçimle değil, merkezsel atamayla gerçekleşmekte olduğu bilinir. Buna karşın, yerel yönetim çerçevesi, giderek genişlemiştir. Örneğin, maliye, iktisat, zabıta ve adli kurumları da yerli uluslar kendi yörelerinde yönetmeye başladılar. Her kurumun başında ulusal komite ve şuralar (*meclisler*) işlevlerini sürdürmekte ve *Komite* ve *Ulusal Şuralar*'a, tüm partiler katılmaktaydı.

Duma mebuslarından oluşan "*Özel Komite*", Güney Kafkasya için ivedilikle özel bir seçim komitesi kurdu. Her üç ulus, kadın erkek ayırmadan, özgür, eşit ve tek dereceli bu genel seçime katıldılar, sonuçta Azerbaycan'da, *Ulusal Azerbaycan "Müsavat" Halk Partisi*, Gürcistan'da *Sosyal Demokrat (Menşevik) Parti*, Ermeniler'le meskûn bölgelerde de *Devrimci Sosyalist "Daşnaksütun" Partisi* seçimi kazandılar. İşçi delegelerinden oluşan "*İhtilalci Meclisler*" bile, Baku gibi bir işçi merkezinde de ulusalcı "*Müsavat*" Partisi etkisindeydi.[1]

25 Ekim 1917 (yeni takvim 7 Kasım) tarihinde Petrograd'da Bolşevikler'in Kerenski'nin geçici hükümetini devirip yönetimi ele geçirmelerinden on gün sonra, Güney Kafkasya'da sandıktan çıkan siyasal partiler liste ve siyasal bildirilerini açıkladılar. Kesin sonuca göre, 710 mebus arasında Bolşevikler'in sayısı 176 idi. Seçilen mebuslar Petrograd'da Ocak 1918'de toplanacak olan *Kurucular Meclisi*'nde ülkelerini temsil etme hakkını kullanmaya hazırlanırken Kurucular Meclisi dağıtıldı.

Duma'da oluşan "*Özel Komite*", Güney Kafkasya'da gerçekleştirilen seçimle ortadan kalktı. Bu demekti ki artık Rusya ile Güney Kafkasya arasındaki organik bağlar resmen kesilmişti.

Seçimle yönetime gelen hükümetin oluşmasına dek, istifa eden "*Özel Komite*" görevini sürdürecekti. Komite 24 Kasım'da Tiflis'te geniş çaplı bir *Danışma Meclisi* düzenledi. Toplantıya, "*Özel Komite*" ve Devrim'den sonra oluşan mülksel ve yönetsel tüm ulusal ve yerel kurumlar ve siyasal partiler, şehir meclisi üyelerinden başka, işçi sendikalarıyla köylü birliği delegeleri ve Kafkasya cephesindeki ordu komutanları katılıyordu.[2]

Dört gün süren Danışma Meclisi, Geçici Hükümet'i saptadı. Hükümet gelecekte Rusya'da kurulacağı düşünülen *Federatif Demokratik* devletin güdümünde olacağından tüm Bakanlar'ın "*Bakan Vekili*" oldukları görülmektedir.

Hükümette, Azeriler'den Feth Ali Han Hoviski (*Eğitim Bakan vekili*), Mehmet Yusuf Caferof (*Ticaret ve Sanayi Bakan vekili*), Hudadat Melikarslanof (*Yolişleri Bakan vekili*) ve Halil Hasmehmetof (*Denetim Bakan vekili*); Gürcüler'den; Gegeçkori (*Geçici Hükümet Başkanı*) Çehenkeli (*İçişleri Bakan vekili*), ve Meshişvili (*Adalet Bakan vekili*); Ermeniler'den; Karçikiyan (*Maliye Bakanı vekili*) Tergazaryan (*İaşe Bakan vekili*) ve Agacanyan (*Sağlık Ba-*

kan vekili); Ruslar'dan; Donskoy (*Savunma Bakan vekili*) ve Neruçev (*Tarım Bakan vekili*) olarak görev aldılar.[3]

Adına "*Komisariat*" denen bu geçici hükümetin üyelerince imzalanan bildiride şöyle deniliyordu:

"Bütün sosyalist ve demokratik parti ve kuruluşların kendi aralarında anlaşmaları sonucunda bir hükümet kurulmuştur. Bu hükümet Genel Rusya *Kurucular Meclisi* toplanıncaya dek iktidarda kalacaktır. Şayet Rusya gerçeklerinin cereyanı sonucunda bunun toplanması olağan olmazsa, bu hükümet Güney Kafkasya'dan ve Kafkasya cephesinden seçilen Kurucular Meclisi üyelerinin toplanmasına dek iş başında kalabilecektir.

"Rusya Devrimi'nce ilan edilmiş bulunan ve ulusların kendi mukadderatlarını bizzat kendilerinin saptama yetkisine sahip bulunduklarını içeren ilkeye sadık kalan Güney Kafkasya Komisariatı, Güney Kafkasya'da ulusçuluk sorununun çabuk ve adilane bir biçimde çözümlenmesi yolunda çalışacaktır... Güney Kafkasya Komisariatı beklemeden barış antlaşması yolunda en devingen çarelerine başvuracaktır..."[4]

Ulusal sorun ve Güney Kafkasya'daki ulusların yayılma alanlarıyla ulusal sınırlarını saptamak ve seçimleri tamamlamak gibi ana sorunlar bir yana, sırf yerel sorunlarla uğraşmak için kurulan bu geçici hükümet, bildirisindeki son sorun olan barış antlaşması yolunda ivedilikle işe girişmek zorunda kalmıştı.

Ekim Devrimi'nin başarısıyla birlikte giderek barış cephelere yerleşmekteydi. Rus askerleri savaşmak istemiyordu, nitekim kısa bir sürede 128 bin asker cepheyi bırakıp evlerinin yolunu tuttular. Cephede kalanlar da kendi başlarına hasımlarıyla barışmışlardı.

Bu paralelde, Geçici Hükümet'in kararıyla Osmanlı cephesindeki Rus orduları başkomutanı general Prejevalski, Osmanlı 3. Ordu komutanı Korgeneral Vehip Paşa'nın ateşkes önerisini kabul etti ve 18 Aralık 1917 tarihinde iki devletin orduları arasında Erzurum'da ateşkes antlaşması imzalandı.

Ateşkesin yürürlüğe girmesiyle Vehip Paşa, Rus Ordu Komutanı General Odişelidze'ye gönderdiği mektupta, Kafkasya Ordusu'nun, bağımsız Kafkasya Hükümeti adına, Komisyon başkanı General Vişiniski ile görüşmelere katıldığını yazar. Aynı şekilde Vehip Paşa, Başkomutan vekili Enver Paşa'ya da gönderdiği raporda bu konunun özellikle üzerinde durmuştu. Enver Paşa ise bağımsız Kafkasya Hükümeti merkezine bir heyet göndermeyi düşündüğünü ve bu önerinin ilgili bağımsız Kafkasya Hükümeti'ne iletildiğini ve yanıtını beklemekte olduğunu yazmaktaydı.[5]

17 Ocak 1918 tarihinde Güney Kafkasya Geçici Hükümeti Enver Paşa'nın önerisine karşı, —hakkında açıklayıcı bilgiler edindikten sonra— Türkiye'ye verilmek üzere bir "*yanıt proje*" kabul etti. Bu projede deniliyor ki:

"Rusya demokrasisince kabul edilecek bir barış antlaşmasına taraftar olmakla birlikte, *Rusya Cumhuriyeti*'nin bir kısmını oluşturduğumuzu göz önünde tutarak, henüz toplanmış bulunan *Kurucular Meclisi*'nden gereken izni aldıktan sonra barış görüşmelerine girişebileceğimizi bilgi edinmeniz için bildiririz. Barış konusundaki önerinizin ilk sırada görüşülmesi için gündemin başına koymaları hakkında *Kurucular Meclisi*'ne hareket etmek üzere bulunan mebuslarımıza talimat verilmiştir. Alınacak yanıt size derhal bildirilecektir."[6]

Metinden de anlaşıldığı gibi *Geçici Hükümet*, mevcut telkinlere karşın, özellikle dış politikada, kendisini o kadar da bağımsız görmüyordu. Yeri gelmişken ekleyeyim, "*Yanıt Proje*" Türkiye'ye verilemedi. Çünkü ertesi gün Komisariat Hükümeti konuyu yeniden gözden geçirme gerekçesiyle yanıtını bir süre için erteledi; ayrıca yanıt projeye şu bölümü eklemeyi uygun gördü:

"Bununla birlikte, ülke merkezi, Güney Kafkasya Komisariatı'na Halk Komiserleri (Bolşevik Hükümeti) de dahil olmak üzere, Rusya'da kurulan bütün hükümetlerle görüşmeye girişmeyi önerir."[7]

Türkiye'ye verilecek yanıtın ertelenmesi pek yerinde bir önlemdi. Çünkü merkezde Bolşevik Hükümeti, Almanya ve yandaşlarıyla Brest-Litovsk'da barış görüşmelerine başlamıştı. Güney Kafkasya'daysa ulusal şuraların da katıldığı geniş bir toplantıda barış sorunuyla ilgilenen eski Rusya topraklarında bulunan öteki ülkelerin de görüşmeye çağrılması kararlaştırıldı. Ve bu nedenle Türkiye'den üç günlük mühlet istendi.

Bu girişimden bir sonuç çıkmadı. Ama Vehip Paşa'nın 2. mektubu Kafkasya için yeni olanaklar yaratıyordu. 16 Ocak 1918 tarihinde yazılan ve 14 Şubat'ta Tiflis'te Komisariat Hükümeti'nin eline geçen bu mektupta Vehip Paşa, Hükümeti Brest-Litovsk konferansına çağırıyordu, bu şekilde Güney Kafkasya'nın bağımsızlığı tanınacaktı. Geçici Hükümet bu öneriyi kabul etmeyerek, Türkiye'yle doğrudan doğruya barış görüşmesine oturmayı yeğledi.

Ardından Geçici Komisariat Hükümeti, özgür bir seçimle ortaya çıkan ve Kurucu Meclis'e gidemeyen mebusları 23 Ocak 1918'de davet etti ve yetkilerini onlara aktardı. Mebusların oluşturdukları "*Seym*" adlı Meclis, yetkili hükümeti saptadı. Bu hükümetin delegeleri, Trabzon'da ve Batum'da Türkiye'yle tarihsel görüşmelere başlayacak ve sonuçta Güney Kafkasya bağımsızlığı ilan edilecekti.

Tiflis'te Millet Meclisi (*Seym*) 26 mebusun katılımıyla toplanmıştı. 60 bin seçmenin 1 milletvekili seçmesi yerine 20 bin seçmenin bir milletvekili seçmesi uygun görülerek 100 milletvekilli bir meclisin toplanacağı varsayıldı... Ve toplantı 23 Şubat'a ertelendi.[8] Seym'in bu toplantısında Komisariat Hükümeti istifa etti ve yeni hükümetin kurulmasına dek yönetimi elinde tutmasına karar verildi.

Seym'in 1 Mart toplantısında, tüm partiler bildirgeleri açıkladılar. Bunların arasında belirgin ayrılıkçı çizgiler taşıyan, Ulusal Azerbaycan "*Müsavat*" Partisi'yle tarafsız demokrat grubu birleşik bildirisini aktarıyorum:

"Çok mustarip bir ülkenin üzerinden, yüzyıllardan beri süregelen despotizmi deviren 1917 yılının büyük Rusya Devrimi, devrimci proletaryanın ve köylünün özgürlükleriyle birlikte demokratik bir cumhuriyet kurmak ve esir ulusların, ulusal-territorial ve ulusal-kültürel esaslar üzerine kurulu, mukadderat tayini haklarını tanımak suretiyle kemale erecekti. Rus olmayan tüm ulusların ve bütün emekçi halk kitlesinin istedikleri buydu. Fakat Rusya gerçeği, devrimin bu nimetlerini, elde edilmesi zor bir şey haline getirdi ve her türlü çelişkiler ve beklenilmez olaylar ülkeyi, anarşi ve vatandaş harbi ateşiyle istila etti.

"Devrimi yönetenlerin beceriksiz taktikleri ve günün sorunlarını anlayamamaları ülkeyi felakete sürükledi.

"Ayrı ayrı ulusların Rusya Devrimi'nin başında duranlara olan umutları boşa çıktı. Merkeziyet ilkesinin iflas ettiği ve yaşanmaz olduğu anlaşıldı. Bu anda Rusya Cumhuriyeti'nin durumunda vücuda gelen keskin ve derin değişikliklerin bir sonucu olmak üzere, ülke fırtınalı bir anarşi denizi ortasında umutsuz bir halde çalkalanırken ve ayrı ayrı ulusların "Ne yapmalı?" gibi dehşet veren sorular karşısında bulundukları bir zamanda, bayrağımızda çizilmiş olan sosyal ve politik ilkeleri gerçekleştirmeye çalışan bizler, ilan ediyoruz ki:

"Biz bu anda, Güney Kafkasya Seym'ini, bu kritik zamanda, ülkemizin mukadderatını yönetmeye ve en hasta siyasal ve genel sosyal sorunlarımızı çözümlemeye yetkili bir kurum saymayı mümkün görüyoruz. Biz bugünkü Seym'e, ülkemizin bütün ana davalarını, çözümleyecek bir *Kurucular Meclisi*'ne bakar gibi bakıyoruz. Bizce çözümlenmesi gereken sorunlar, savaşı ve onun korkunç sonuçlarını bitirmekten, toprak, ulusalcılık, işçi ve başka sorunları çözümlemekten oluşur. Bizim kanaatımıza göre *Seym* her şeyden önce barış sorunuyla uğraşmalıdır. Çünkü barış, toprak sorunlarının da ve başka sosyal ve ulusal sorunların da çözümünde *"Conditio sine qua non"*dur.

"Genel barışın vazgeçmez yandaşları olan bizler, acil bir barış antlaşmasını, ulusların kendi mukadderatlarını tayin hakkına dayanan *ilhaksız* ve *tazminatsız* demokratik bir barış antlaşmasını talep edeceğiz. Barış görüşmelerini sürdürmekle birlikte, bizce *Seym* aynı zamanda toprak sorunlarının çözümüyle de meşgul olmalıdır ve toprak karşılıksız olarak, üzerinde çalışan halkın mülkiyetine verilmelidir. (Sürekli alkışlar) Toprak mülkiyetinin azami sınırı saptanmalıdır.

"Ulusal soruna gelince, kimsenin hakkına tecavüz etmeden ve tarihsel komşularımızla tam bir dostluk içinde, ulusal dileklerimizin gerçekleşmesine çalışacağız ve bu yolda hiç bir fedakârlığı esirgemeyeceğiz."[9]

Sovyet Rusya, Almanya ve yandaşlarıyla Brest-Litovsk Barış Antlaşması'nı imzaladı. Kars, Ardahan ve Batum Türkiye'ye bırakıldı. Kafkasya Seym Hükümeti şaşkına döndü. Çünkü Anadolu ve Kafkasya arasındaki sınırı, 1914 yılı sınır çizgisiyle barış antlaşması oluşturmaktaydı. Şimdi Türkiye, Rus Ordusu'nun terk ettiği ve Brest-Litovsk Antlaşması'na göre elde ettiği toprakların boşaltılmasını istiyordu. Ve bu konuda, "Antlaşmanın Kafkasya adına

kimler tarafından imzalanacağını" soruyordu ve barış antlaşmasıyla yükümlü Güney Kafkasya heyetine:

"Osmanlı heyeti, Güney Kafkasya heyetinden, Güney Kafkasya Cumhuriyeti'nin, niteliği, biçimi, siyasal ve yönetsel kurulları hakkında açık bilgi verilmesini rica eder ve bir devletin kurulması için devletler hukukunun talep ettiği koşullara uyup uymadığını bilmek ister," diyordu.

Güney Kafkasya Devleti, gereken biçimini bulmalıydı artık. *Seym*'in 9 Nisan 1918 tarihindeki toplantısında "*Müsavat*" Partisi önderi ve *Seym*'ın Azerbaycan Fraksiyonu'nun başkanı Mehmet Emin Resulzade uzun söyleviyle bağımsızlık ilanının savunmasını yaptı. Devrimci Sosyalistler'le, Ruslar'ın muhalefeti, Ermeni ve Gürcü Partileri'nin destek ve yardımıyla, Kafkasya'nın Rusya'dan ayrı, bağımsız bir *Konfederasyon* olmasına karar verildi. Ve 13 Nisan 1918 tarihinde Seym'in Gegeçkori Hükümeti çekildi ve Çchenkeli başkanlığında Bağımsız Kafkasya'nın *ilk* Hükümeti kuruldu.

Yeni Hükümetin programı tartışılırken, Mehmet Emin Resulzade, partisi ve ötekı Azerbaycan partileri adına yaptığı konuşmada, "Bu bağımsızlığın Kuzey Kafkasya'yı da içine alması için" uğraş vereceğini ifade etti.

Bu arada Sovyet Rusya, Güney Kafkasya Devleti'nin yönetim biçiminin *Sovyet Cumhuriyeti* olarak ilan edilmesini önerdiyse de, bu öneri ele alınmadı. Bu nedenle Gürcü Devrimci Sosyalistleri'nden Lordkipanidze söylevinde şöyle dedi:

"Eğer Gürcüler'in *Sosyal Demokrat Partisi*'ne, Ermeniler'in '*Daşnak*' ve Müslümanların da '*Müsavat*' Partisi'ne oy vermeyecekleri konusunda bizi ikna etselerdi bu öneriyi yine görüşebilirdik. Ama bunu kimse iddia ve ispat edemez... Fena mıdır, iyi midir, o başka bir sorun. Fakat ihmal edemeyeceğimiz bir gerçek var, o da şudur: Güney Kafkasya'nın müslüman halkının "Müsavat" Partisi'ne karşı sempatisi var..."[10]

Güney Kafkasya bağımsızlığını ilan ettikten sonra, Osmanlı Devleti'yle Batum'da yeni görüşmelere başladı. Toplantılara Kuzey Kafkasya heyeti de katıldı. Bir süre sonra Güney Kafkasya Bağımsız Hükümeti ortakları arasında ulusal sürtüşmeler başladı; bu onları ayrışmaya kadar götürecekti. Etnik, politik, dinsel ve de tarihsel geçimsizlikler bir yana, Azerbaycan halkının vazgeçilmez tutkularının başında gelen, akıl almaz boyutlara varan Türkiye sevgisi, ortaklarını, özellikle Ermeniler'i çok rahatsız ediyordu. Ayrıca yeni kurulan Sovyet hükümeti kesinlikle Çarlık'tan devraldığı mirası elden çıkarma niyetinde değildi.

Lenin 18 Aralık 1917 tarihinde Stepan Şaumiyan'ı *Kafkasya Olağanüstü Komiserliği*'ne atadı. 22 Ocak 1918'de Tiflis'e gelen Şaumiyan tüm Sovyetler'e hitap ettiği konuşmasında şöyle diyordu:

"Halk Komiserleri Şurası, Kafkasya'da Sovyet Hükümeti kuruluncaya dek beni geçici bir süre için, Kafkasya Olağanüstü Komiserliği'ne atamıştır. Kafkasya'da Sovyet Hükümeti geciktirilmeden kurulmalıdır. Devrim bugün Rusya'nın hiçbir yerinde Kafkasya'da olduğu kadar tehlike altında değildir. Bizi felaketten kurtaracak tek yol Sovyetlerin İşçi Köylü Cumhuriyeti'dir. Kafkasya uçurum kenarındadır. Burada devrim aleyhtarlığına son verebilecek bir İşçi-Köylü Cumhuriyeti kurmak suretiyle onu kurtarabiliriz."[11]

Tiflis'te, yani Seym hükümetinin çevresinde Şaumiyan umduğunu bulamadı. Bakû'ye geçti. Yarım milyon ordunun savaştığı cephe gerisi alanı olan Güney Kafkasya, cepheden dönen askerlerle dolmuştu. Bakû, tarihinin en yoğun ve karmaşık dönemini yaşıyordu. Bolşevikler askerlere evlerine gitmeyip kapitalist ve burjuvalarla savaşmalarını telkin ediyorlardı. Tabii ki amaç Sovyet sistemini kurmaktı. Şaumiyan Bakû'de bu kuvvetlere dayanarak, ayrıca Ermeni desteğini kullanarak, kanlı bir girişimden sonra, Bakû Sovyeti'ni kurdu. Bakû Sovyeti 4 ay yaşayacaktı.

Bilindiği gibi Bakû'de tüm yönetim kurumları, belediye meclisleri, il ve ilçeler, belde müdürlükleri, hatta işçi meclisleri, "*Müsavat*" Partisi güdümündeydiler. O dönemi anlatan Sovyet yazarı Prof. Z.İbrahimof şöyle diyor:

"15 Ekim 1917 günü davet edilen '*Bakû Sovyeti*' toplantısına 360 üyeden ancak 99'u gelmişti. Fakat bu geniş toplantıya, fabrika, maden, tabur, alay ve donanma komitelerini temsil eden 272 delege iştirak ediyordu. Üyelerin az olmasına karşın Şaumiyan, bu toplantının kendisini, işçi ve asker temsilcilerinin geniş yetkili Sovyet Başkanı ilan etmesini önerdi."[12]

Aslında Bolşevik sistemin kurulabilmesi için uygun ortam da yok değildi. Savaştan dönen Rus silahlı gücü, Bakû limanında bulunan askeri filoya mensup Rus denizciler, kentteki Rus garnizonu, yabancı işçiler... Bunların gücü, yerli ulusal güçten çok daha üstündü.

Üstelik Azeriler Çarlık döneminde, askeri eğitimden muaf tutuldukları için ne silaha, ne de silahlı kuvvete sahiptiler. Belki de her şey bu dengesizlikle bir yere varabilirdi. Ama küçük de olsa bir grup gönüllü ve silahlı Azeri'nin mevcudiyeti, "*barışı tehlikeye düşürecek*" oranda, "*sakıncalı*" görülmüş ve bu nedenle Bakû Azerileri üç gün kılıçtan geçirilmişti; 30 ve 31 Mart ve 1 Nisan 1918 günleri.

Bu olayın bir *jenosid* olduğunu, bizzat yaratanı Stepan Şaumiyan da söylemekten kaçınmıyor:

"Müsavatçılar'a karşı savaşlara katılmaya razı olan Daşnak askeri birlikleri, savaşların ikinci günü şehirde fitne-fesat, intizamsızlık yaratmaya, *ulusal jenosidi* alevlendirmeye tevessül ettiler. Onlar şehirde sivil ahaliyi, özellikle Azerbaycanlılar'ı yağmalıyor ve öldürüyorlardı. Bununla Daşnaklar devrim kuvvetlerini soysuzlaştırmak, Bakû'de proletarya ile karşı devrim arasında cereyan eden

sınıf savaşına *ulusal jenosid* mahiyeti vermek istemişlerdi. *Daşnak*'ların ve *Musavat*'çıların çıkardıkları kargaşa sonucunda şehirde vatandaş savaşı kendiliğinden, belirli bir ölçüde ulusal görünüm almıştır."[113]

Evet bu bir gerçektir, acı da olsa gerçektir. Bakû'de 18 bin Azeri öldürüldü. Olay kesinlikle ne sınıfsal ne de proletarya devrimiyle ilgiliydi. Silahlı çeteler, silah ve erzak aramak bahanesiyle ev ev dolaşarak erkekleri öldürüyor, kız ve kadınları götürüyorlardı, hamile kadınları süngülüyorlardı. Camiler, okullar, basımevleri, kütüphaneler, hastane, tiyatro, ticarethane, tarihsel bina ve anıtlar, konutlar ve mahalleler ateşe veriliyordu.[14] Öldürülenler arasında bir çok Azeri sosyalist ve komünist ileri gelen de bulunuyordu. Bu yüzden Azerbaycan Komünist Partisi "Himmet" Şaumiyan'ın kurduğu rejime karşı bayrak açtı.[15]

Halen bayram olarak kutlanan 31 Mart jenosidi için *resmi tarih* şöyle yazar:

"Mart'ın 31'inde *Devrimi Savunma Komitesi*'nin emriyle topçu birlikleri, uçak ve Hazar Savaş Donanması'nın yardımıyla Sovyet askeri birlikleri Müsavatçılar'a karşı kesin bir hücuma geçtiler. 'İçerişehir'de, Şamahıyolu'nda ve kentin başka kesimlerinde şiddetli savaşlar oldu. Uçakların ve Hazar Donanması'na bağlı savaş gemilerinin kuvvetli yaylım ateşi Müsavatçılar arasında büyük korku ve şaşkınlığa sebep oldu ve sonuçta düşmanın direnme gücü zayıflamaya yüz tuttu. Aynı zamanda Bakû Sovyeti'ne ait zırhlı trenin yardımıyla *Kızıl Muhafız Kıtaları* Surahanı'da Müsavatçılar'a karşı savaş harekâtını genişleterek burada düşmana öldürücü bir darbe indirmiş ve onu sıkıştırarak bu bölgeden atmışlardı."[16]

Bakû'den sonra, Şamahı, Kuba, Seyan, Lenkeran, Kürdemir kentleri ve doğu Azerbaycan'ın tümü aynı tahribata, yağma ve jenoside maruz kaldı.[14] Ardından S.Şaumiyan yönetiminde *26 Komisarlar* diye bilinen *Bakû Sovyeti* kuruldu. Bakû Sovyeti 4 ay yaşayacaktı.

26 Mayıs 1918 tarihinde Güney Kafkasya Konfederasyonu kendisini lağvetti. Aynı gün Gürcüler, iki gün sonra Ermeni ve Azeriler birer *Bağımsız Demokratik Cumhuriyet* olduklarını ilan ettiler. 12 Ocak 1920'de Paris'te toplanan İtilaf Devletleri Yüce Konseyi bu cumhuriyetleri *de facto* tanıdı. Azerbaycan'ın başkenti Bakû'nün, kendi yönetiminin dışında bulunması önemli bir huzur kaynağıydı. Cumhuriyet geçici olarak Gence'yi başkent olarak seçmişti. 4 Haziran 1918'de Osmanlılar'la bir askeri antlaşmaya varıldı. Bu antlaşmaya dayanarak aynı yılın Nisan ayı başlarında Osmanlı ordusu Bakû'ye varmak üzere Kafkasya'ya girdi. Savaş Eylül'ün ortalarına dek sürecekti. 25 Temmuz'da Menşevik ve Daşnaklar *Bakû Sovyeti*'ni devirerek yerine "Sentro Kaspi" yönetimini kurdular. Ardından yaklaşan tehlikeye karşı İran'da bulunan İngiliz ordusunu yardıma çağırdılar. 4 Ağustos 1918'de 1500 kişilik İngiliz ordusu Bakû'ye girdi.

Öte yandan Osmanlı Ordusu'nun Kafkasya'ya girmesi Ermenistan Cumhuriyeti'nin varlığını ortadan kaldırmış, Gürcistan'ı da tehdit altına sokmuştu. Gürcistan güvenliği için Almanya ile bir antlaşmaya girişti ve Gürcistan'da Alman nüfuzu hissedilmeye başladı. Bakû 15 Ekim 1918 tarihinde Osmanlı ve Azeri ordusunun birleşmesiyle yaratılan İslam Orduları tarafından alındı ve İngiliz ordusu da hemen çekildi. Başkent Gence'den Bakû'ye taşındı.

Yeni durum yeni ilişkiler doğurdu. Bu yeni ilişkilerden biri de Türkiye ile Almanya arasında 23 Eylül'de imzalanan bir protokoldü. Protokole göre Osmanlı kuvvetleri Azerbaycan'ı boşaltacak, buna karşılık Almanya, Azerbaycan'ın bağımsızlığının Rusya tarafından tanınmasını sağlayacaktı.[17] Ama çok kısa bir süre sonra I. Dünya Savaşı sonucu Almanya'nın yenilmesi protokolün anlamını ortadan kaldırdı. Osmanlı Devleti'yle İtilaf Devletleri'nin imzaladıkları *Mondros Ateşkes Belgesi*'ne göre, Osmanlı Ordusu 6 ay içinde Kafkasya'yı boşalttı ve yerini 17 Kasım'da İngiliz Ordusu işgal etti, onlarla birlikte iki ay önce ayrılan Rus Ordusu da geri döndü.

İngiliz işgal ordusu komutanı General Tomson, kendisiyle İran'da Enzeli limanında görüşen Azerbaycan heyetine şöyle demişti:

"Bizim bildiğimiz, Azerbaycan halkının genel oylarından doğan bir cumhuriyet yoktur; yalnız Türk Ordusu komutanlığının entrikasıyla oluşmuş bir hükümet vardır. Siz bunun tersini iddia ediyorsunuz, o halde gelir, yerinde tetkik eder, ona göre karar veririz."

Geldiler, ama daha önce uçaklarıyla Bakû üzerine döktükleri bildirilerde, "Rus Vatandaşları!" diye sesleniyor ve Bakû'nün "Anavatana" iadesini kutluyorlardı.[18] Ama General Tomson bir süre sonra Azerbaycan Cumhuriyeti'nin işlevini yakından gördükten sonra, 18 Aralık 1918 tarihli bildirisinde,

"Feth Ali Han'ın yönetimindeki koalisyon Azerbaycan Hükümeti kurulduğundan, Müttefik Komutanlığının Azerbaycan dahilinde yegâne meşru hükümet olarak bu kuruluşu tanıyacağını ve koruyacağını," ifade etti.[19]

1919 yılının Nisan ayında yeni teşekkül edilen Azerbaycan Ulusal Ordusu, Başkent Bakû'ye girdi. Bundan 4-5 ay sonra da İngiliz işgal ordusu Bakû ve Azerbaycan'dan tamamen çekildi. İngilizler'in ayrılmasıyla Rus iktidarı onun yerini almaya hazırlandı; ve 1920 baharında Kızıl Ordu birlikleri Güney Kafkasya sınırlarına dayandı. Azeri bolşeviklerin önderliğinde işçiler ayaklandı. Hükümet istifa etti, iktidar "*Geçici Devrim Komitesi*"nin eline geçti. Komite Hükümeti hain ilan ederek, "dünya emperyalizmine karşı birlikte mücadele yolunda kardeşçe bir ittifak" kurulması için Moskova'ya başvurdu.[20] Ve 27/28 Nisan 1920'de 11. Kızıl Ordu savaşmadan Bakû'ye girdi. Çünkü Azerbaycan Ordusu Ermeniler'in ayaklandığı, batı kesimine kaymıştı.

Ulusal Azerbaycan Cumhuriyeti'nin çökmesinden 5 ay sonra Eylül 1920'de

Osmanlı Ordusu'na mensup birlikler bir sınır anlaşmazlığı yüzünden harekete geçerek Bağımsız Ermenistan topraklarına girip Kars ve Gümrü'yü işgal ettiler. 2 Aralık 1920 tarihinde imzalanan *Gümrü Antlaşması*'na göre Ermeniler 1914 öncesi sınırlarına çekildiler ve Nahçivan'da özerk bir yönetim kurulmasını kabul ettiler. Ertesi gün Erivan'da Komünist ve Daşnaklar birlikte Ermenistan Sovyet Cumhuriyeti'ni kurduklarını ilan ediyorlardı. Kısa bir süre sonra Daşnaklar kimi ayaklanmalar yüzünden hükümetten uzaklaştırıldılar.

Gürcistan'a gelince, Menşevik Hükümeti bir süre daha egemenliğini sürdürdü. Neredeyse Milletler Cemiyeti'nin Aralık 1920'de gerçekleşecek ilk oturumuna bile kabul edilmek üzereydi. Eylül 1920'de Bakû'de toplanan Doğu Halkları Kongresi'nde Gürcistan burjuva tutumlarından dolayı kıyasıya eleştirildi. Şimdi sıra Gürcistan'a gelmişti. Nitekim Türkiye'nin talep ettiği Ardahan ve Artvin bölgelerinin iadesinden sonra 25 Şubat 1921'de Kızıl Ordu Gürcistan'a girdi ve burayı da Sovyetize etti. Gürcü menşevikler Paris'e kaçmak zorunda kaldılar ve Kızıl Ordu bu bölgedeki son girişimini de tamamlamış oldu.

Güney Kafkasya ülkeleri Mart 1922'de Güney Kafkasya Sovyet Federal Sosyalist Cumhuriyetleri şeklini aldı. 30 Aralık'ta Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ne katıldı. Tartışmalı bölgeler olan Nahçivan ve Karabağ, özerk olarak Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bırakıldı. 1936 Anayasası' yla üç ülke ayrı birer Cumhuriyet oldular. Karabağ sorunu 1988'de yörenin Ermenileri'nin gösterileriyle yeniden gündeme geldi. Halen bölgede sınırsız bir huzursuzluk, çatışma, hatta savaş hüküm sürmektedir.

NOTLAR:

1. Mirza Bala, "*Kafkasya İstiklal İlânının Kırkıncı Yıldönümü Münasebetiyle*", Dergi, yıl 4, No. 12, Münih, sayfa 5.
2. *Aynı eser*, s. 6.
3. "*Maverayi Kafkasya ile Gürcistan Harici Siyasetine Ait Vesikalar ve Materyaller*, (Rusça) Tiflis 1919, s. 8.
4. *Aynı eser*, vesika No. 7.
5. *Aynı eser*, vesika No. 15.
6. *Aynı eser*, vesika No. 16.
7. *Aynı eser*, vesika No. 18.
8. *Aynı eser*, s. 200.
9. "*Maverayi Kafkasya Seyminin Mazbataları*" (Rusça) Tiflis 1918 (Türkçesi, aynı ad, Mirza Bala, s. 128).
10. *Dipnot* 3, s. 215.
11. "*Kavkazskiy Vestnik Soveta Narodnih Komissarov*", Tiflis 13.2.18.
12. Z.İbrahimof, "*Sosyalist İnkılabı Uğrunda Azerbaycan Emekçilerinin Mücadelesi*",

Bakû, 1957 Azerbaycan Devlet Neşriyatı.
13. Stepan Şaumiyan, *"Statyi i Reçi v 1917-1918"* (1917-1918 yıllarındaki makaleleri ve nutukları), s. 251; Z.İbrahimof: aynı eser, s. 350.
14. Bakû, 1919, Mart Olayları için bkz. Mehmet Emin Resulzade, *Azerbaycan Cumhuriyeti*, *"İstiklal"* (Özel Sayı)-Bakû, 1919; *"Yeni Kafkasya"* (İstanbul 1923-28); *"Azeri Türk"* (İstanbul 1928); *"Odlu Yurt"* (İstanbul, 1929-31); *"Kurtuluş"* (Berlin, 1934-39); (hepsinde Mart sayılarında).
Mirza Bala, *"Milli Azerbaycan Hareketi"*, Berlin 1938, s. 129-132.
15. *"Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti"* maddesi, Büyük Sovyet Ansiklopedisi, Moskova 1926, cilt I.
16. *Dipnot* 12, s. 352-353.
17. Ziemke, *"Die neue Türkei"*, s. 475 (Prof. Dr. Jaschke'nin 27 Nisan'dan 28 Mayıs'a kadar makalesinden, Kurtuluş, Mayıs 1936, No. 19).
18. *Dipnot* 1 s. 17.
19. *Aynı eser*, s. 18.
20. E.H.Carr, çev. Orhan Suda, *"Sovyet Rusya Tarihi, Bolşevik Devrimi"* Metis Yayınları, İstanbul 1989, s. 316.

KIZILDAN YEŞİLE
Rudolf Bahro

Kızıldan Yeşile, Nazi Almanyası'ndaki çocukluk yıllarından başlayarak Rudolf Bahro'nun siyasi ve entelektüel gelişimini, Sovyetler Birliği'ne karşı eleştirilerinin ortaya çıkışını, Prag Baharı ve Çekoslovakya'nın işgalinin üzerindeki etkisini ve muhalif kimliğini irdeleyen, Batı' ya geçtikten sonraki siyasi görüşlerini tartışan bir dizi söyleşiden oluşuyor. Rudolf Bahro, geniş yankı uyandıran *Doğu Avrupa'da Alternatif* adlı kitabının yayınlanmasından iki yıl sonra, 1979'da Doğu Almanya'yı terketmişti. Batı Almanya'da Yeşil Parti'yi ve çevre hareketini destekleyerek, "endüstriyel silahsızlanma" tezini geliştirdi.

Söyleşilerin önemi, Bahro'nun Avrupa'daki çevre ve silahsızlanma eksenli yeni tip muhalefeti, dünya çapındaki anlamı açısından ve tarihsel materyalizmin geleneksel perspektifleriyle karşılaştırarak tartışmasında yatıyor.

Söyleşilerin yapıldığı tarihten günümüze Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan önemli değişimlere rağmen, yirminci yüzyıl sonunun başlıca toplumsal ve siyasi sorunlarını Doğu Avrupalı bir muhalifin entelektüel biyografisi içinde irdeleyen kitap, bugün de güncelliğini koruyor.

Metis Yayınları, Başmusahip Sok. 3/2 Cağaloğlu

SOVYET MÜSLÜMANLARININ BOLŞEVİKLEŞEMEME TARİHİ

Chantal Lemercier-Quelquejay Ruşen Çakır

RUŞEN ÇAKIR: Sovyetler Birliği'ndeki müslümanların bugününü tartışmaya geçmeden önce, Bolşevik Devrimi ve hemen onu izleyen İç Savaş dönemlerindeki durumlarını konuşmak daha iyi bir başlangıç olur diye düşünüyorum. Sanıyorum bu konuda büyük bir bilgisizlik var. Örneğin Çarlık yönetiminin müslümanlara nasıl davrandığı konusu...

CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY: Rusya'daki devrim ve iç savaş, aslına bakılırsa çevre müslüman bölgelerinde de hatırı sayılır altüst oluşlara yol açmıştı. Uzun süreden beri sömürge olan Volga Tatarları ve Başkırtlar'da, aynı şekilde genel step hükümetinde, Türkistan'da ve Kafkasya'da. Ama Kafkasya bölgesinin özel bir düzeni vardı, orada ikinci bir kral bulunuyordu ve bölgeye önemli sayıda Rus kökenli kişi yerleşmişti. Ama politik ve dini açılardan yerel nüfusların üzerinde çok yoğun bir baskı yoktu. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Azeriler ve Volga Tatarları arasında entelektüel çevrelerin güçlü bir şekilde oluşmaya başladığına tanık oluyoruz. İslam reformculuğu temelinde bazı hareketler ortaya çıkmıştı. Bu insanlar Rusya'nın diğer müslümanlarına kıyasla entelektüel düzeyde oldukça ileriydiler. Ve devrim anında, olaylardan kendi hedeflerine ulaşmak için yararlanmaya kalkıştılar, hedeflerinin tam bağımsızlığa kadar vardığı da oldu. Mesela Azerbaycan'da çok sayıda politik parti vardı. Ilımlı bir parti olan *Musavvat*, hemen hemen bolşevik yanlısı olan *Ümmet Partisi* ve daha sonra İran Komünist Partisi'nin temelini oluşturan, İran sınırında güçlü *Adalet Partisi*. Devrim ve karşı-devrim bu partilerin daha önceki eğilimlerinde önemli değişmelere neden oldu. 1919'da Azerbaycan'da özerk bir cumhuriyet kuruldu ama bu uzun sürmedi. 1920'de Kızıl Ordu bölgeye girdi ve konum değişti.

R.Ç.: Bolşevikler bir "proleter devrimi" yaptıklarını söylüyorlar. Müslüman bölgelerde bir proletarya mevcut muydu?

Chantal Lemercier-Quelquejay, 1988'de ölen Alexandre Bennigsen'le birlikte kaleme aldıkları *Sultan Galiyev ve Rusya Müslümanları* adlı kitabıyla Türkiye'de de tanınan bir araştırmacı. Halen Paris'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de Sovyet müslümanları üzerine seminerler veren Lemercier-Quelquejay ile bu söyleşi 15 Ocak 1990'da Azerbaycan'daki kitle hareketlerinin hız kazandığı, Kızıl Ordu'nun henüz olaya müdahale etmediği bir zamanda yapıldı.

C.L.-Q.: Mesele de bu. Orta Asya'da ve hatta Tatarlar'da, Başkırtlar'da bir proletarya mevcut değildi. Öte yandan Bakû uzun zamandan beri bir sanayi merkezi durumundaydı. Müslüman bölgelerde proletaryanın olmaması ya da güçsüzlüğü nedeniyle politikayı hep aydınlar sürüklüyordu.

R.Ç.: Kimdi bu aydınlar?

C.L.-Q.: Burjuvalardı. Sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan tüccar vs. gibi müreffeh kesimlerden geliyorlardı.

R.Ç.: Kitabınızda müslümanların kimi zaman Kızıl Ordu'yla, kimi zaman Beyaz Ordu ile işbirliği yaptığını yazıyorsunuz...

C.L.-Q.: Çünkü birini, ya da diğerini kullanarak bağımsızlık hedeflerine varmayı umuyorlardı Bağımsızlıkçı bir politikayı yürütebilmek için yeterince olgunlaşmış bir milliyetçilik oluşmuştu. İttifak arayışları yalnızca Ruslar'la sınırlı değildi, yüzleri etraflarındaki diğer güçlere, Türkler'e ve İran'a da dönüktü.

R.Ç.: Hedeflerinin tamamıyla bağımsızlık olduğunu söyleyebilir miyiz?

C.L.-Q.: En azından kendi kaderini tayin hakkı. Bağımsızlık daha uzun vadeli bir hedef olabilir. Müslümanlar, ilk ortaya çıkış anında Beyaz Ordu'ya daha yakındı ama kısa zaman içinde Beyaz Ordu'nun eskinin tam bir devamı olduğunu farkettiler; onu daha önceleri yaşadıkları Rus baskısını yeniden getireceğinden korktular. Sonuç olarak Kızıl Ordu'yu benimsediler. Bütün bu ittifak ve ayrışmalar geçici ve stratejikti.

R.Ç.: Turan fikriyle birlikte Enver Paşa'nın girişimlerinin ne gibi bir etkisi oldu?

C.L.-Q.: Aslında Turan fikri çok önceleri insanları heyecanlandırmaya başlamıştı. Tatar ideolog Sultan Galiyev de, Bolşevik Partisi aracılığıyla bu bölgelerin bağımsızlığına kavuşacağına ve ardından da Asya Devrimi'ne varılacağına inanıyordu. Enver Paşa'ya gelince, o bolşevik yetkililerin denetiminde Gürcistan sınırında ve başka bazı yerlerde savaştı ama başarısızlığa uğradı. Orta Asya'da, Türkistan'a yollandı. Fergana Vadisi'nde 1918'den beri üstlenen Basmacılar'a karşı bolşevik çıkarları için dövüşmesi gerekiyordu fakat o Basmacılar'ın safına katıldı. Onun çizgisi hep ikircikler, kararsızlıklar içinde geçmiştir. Bu dönemde kimsenin tutarlı bir çizgisi yoktu zaten. Bolşevikler bile birçok konuda tereddüt içindeydi. Yerel komünistlerle sık sık işbirliği yaptılar ama onların merkezi hükümet yerine yalnızca kendileri için savaştıklarına tanık oldular. Ama bolşevikler yerel komünistler üzerinde mutlak egemenlik kurunca, milliyetçiler nihai amaçlarına varmalarının ne kadar zor olduğunu farkettiler.

R.Ç.: Müslümanlar içinde kelimenin gerçek anlamıyla bolşevikler var mıydı?

C.L.-Q.: Birkaç tane vardı. Sayıları çok azdı. Bunlar dinle bütün ilişkilerini kesmiş, gerçek anlamda enternasyonalist aydınlardı. İlk müslüman komünistlerin ezici bir çoğunluğu, Bolşevik Partisi ve Sovyet yönetiminin, özlemlerine ulaşmada kendilerine yardım edeceğine samimi olarak inanan burjuva aydınlardı. Bunlara ulusal komünistler adı verilebilir. Aslında bunların çoğu kelimenin gerçek anlamıyla mümin değildi. Mesala Sultan Galiyev. Ama politikasında başarıya ulaşabilmesi için müminlere ihtiyacı olduğunu farketmişti. İslam'ı fanatizmden, spiritüalizmden arındırmak istiyordu, ama onu bütünüyle yoketmeyi hiçbir zaman düşünmedi.

R.Ç.: Bu kişilerin kimliklerinde öne çıkan yön ulusal kimlikleri mi yoksa müslüman kimlikleri miydi?

C.L.-Q.: Başlangıçta ulusal komünistler daha çok milliyetçiydi. Bir komünist parti kurmak istiyorlardı. Çünkü ülkelerinin ilerlemesi, modernleşmesi için komünizmi tek yol olarak görüyorlardı. Ama ileriki yıllarda müslüman nüfus üzerinde öylesine yoğun bir din karşıtı baskı yaşandı ki din duygusu milliyetçi duyguyla eş bir önem kazandı. Bu iki duygu birbirlerini güçlendirdi. Zamanla bu iki duyguyu birbirinden ayırmak güçleşti.

R.Ç.: Ancak hep "Sovyet müslümanları" deniliyor. Öte yandan yine hep "Sovyetler'de milliyetçi akımlardan" bahsediliyor.

C.L.-Q.: Evet, çünkü milliyetçilik İslam'dan besleniyor. Sovyet yöneticileri İslam'a karşı mücadele etmiş, camileri yıkmış, mollaların sayısını azaltmış olsa da İslam'ı yokedemedi. Belki bir ara zayıflatmış olabilir ama şimdi büyük bir İslami uyanış yaşanıyor. Çünkü bir halka ne kadar baskı yaparsanız o kadar köklerine dönüyor. Sonuç olarak Sovyet yöneticilere karşı düşmanlık, daima canlı kalmayı bilmiş milliyetçilik kadar bu İslami uyanışla da besleniyor.

R.Ç.: Bugünkü Azerbaycan'a gelmek istiyorum. İki çelişki göze çarpıyor: Birincisi Ermeniler'e karşı, ikincisi merkezi otoriteye karşı...

C.L.-Q.: Bunun çekişkili bir durum olduğunu düşünmüyorsunuz sanırım. Gerçekte bu sistemin mantığına çok uygun. Bu iki halk tarih boyunca hiç birbirini sevmemiş, hep düşmanlık içinde olmuş. Bu düşmanlık herşeyden önce ırksal, sonra dinsel ve nihayet sosyal. Her iki taraf da ekonomik olarak baskın olmak istiyor. Örneğin Azerbaycan'da yaşayan çok sayıda Ermeni, Azeriler'in sanayi alanlarında üstünlüğü ele geçirmesini istemiyor. Sayı olarak Azeriler Ermeniler'den çok daha kalabalık. Nüfusunun çoğunluğunu Ermeniler'in oluşturduğu Dağlık Karabağ'ı Azerbaycan'a bağlamakla merkezi ikü-

dar Azeriler'den yana bir tavır almıştı. Belki de bu kararı, o sıralarda Kemalist iktidarın inşa sürecini yaşayan Türkiye'nin hoşuna gitme gibi bir hesapla almıştı.

R.Ç.: Azerbaycan için SSCB'deki müslüman cumhuriyetlerin en önemlisi denilebilir mi?

C.L.-Q.: Hayır. Özbekistan daha önemli. Bazı Orta Asya cumhuriyetleri sayı bakımından daha önemli. Ama politik açıdan, özellikle devrim öncesi dönemde, daha ileri bir olgunluk seviyesindeydiler hep.

R.Ç.: En önemli cumhuriyet hangisi?

C.L.-Q.: Sanıyorum Özbekistan. Nüfus olarak, ayrıca birçok cumhuriyetin bağlı olduğu Taşkent Müftülüğü orada. Ekonomik açıdan da önemli. Örneğin pamuk.

R.Ç.: Ya Azerbaycan'ın petrolü?

C.L.-Q.: Evet, ama cumhuriyetlerin zenginliklerinden elde edilen ekonomik kârları ellerinde tutamadıklarını hesaba katmak gerek. Bunların büyük kısmı Birlik için, merkezi iktidara aktarılıyor. Bugünkü Azeriler de bundan yakınıyor zaten.

R.Ç.: Bugünkü Azeri ulusal hareketinin devrim öncesi hareketten etkilenmeleri ne ölçüde?

C.L.-Q.: Ulusal halk cephesi deniliyor bugün. Yani desteğini daha çok işçilerden, proletaryadan alan bir kitle hareketi. Halbuki devrim öncesinde belirli bir sayıda proletarya olmasına karşın hareket burjuva aydınlarından oluşuyordu. Bu önemli bir ayrım.

R.Ç.: Bugünkü Azeri hareketinin ideolojik kökenleri neler? İslam mı, milliyetçilik mi?

C.L.-Q.: Henüz bu konu çok net değil. Ama Dağlık Karabağ'daki üstünlüklerinde ısrarlılar. Temel amaçlarının ise merkezi otoriteden tam anlamıyla bağımsızlıklarını almak olduğunu sanıyorum.

R.Ç.: Ayetullah Humeyni ve İran İslam Devrimi'nden etkilenmeler söz konusu olabilir mi?

C.L.-Q.: Bu etkilenmelerin dini olmaktan çok politik olduğu görüşündeyim. Yıkılması imkânsız gibi görünen Şah iktidarını devirdiler. Bu şiirsel devrimin onları model olarak dinsel devrimden daha çok etkilediğini sanıyorum. Aynı şekilde Afganistan'da da müslümanların Sovyet ordusunu dize getirmesi onlar için önemli bir esin kaynağı oldu.

R.Ç.: Azeri olayları İran için de tehlike değil mi?

C.L.-Q.: Tabii ki evet. Her iki tarafta da yaklaşık 6 milyon Azeri yaşıyor. Ve İran, Sovyet Azerileri'nin merkezi iktidarla olan çelişkilerini çok temkinli bir şekilde izliyor. Azeriler'in dini lideri Ayetullah Şeriatmedari'nin Humeyni ile olan sorunları hafızalardan silinmedi. Tarih boyunca Azeriler'le İranlılar arasında yaşanan sorunlar hatırlanınca Azeri devrimcilerin SSCB için olduğu kadar İran için de tehlike teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

R.Ç.: Sovyet Azerileri'nin Türkiye'den beklentisi ne olabilir?

C.L.-Q.: Onlar da Türk ama farklılar. Kendilerini öyle hissediyorlar. Beklentileri daha çok manevi bir destek. Kendilerini tam anlamıyla Türkiye Türkleri'ne bağımlı hissetmiyorlar Bolşevik Devrimi sırasında içlerinden önemli bir kısmının Türkiye'ye sığınmış olmasına rağmen.

R.Ç.: Azeriler'in, gösterilerinde Atatürk posterleri taşımasına ne diyorsunuz?

C.L.-Q.: Belki de Ermeniler'e karşı bir destek ihtiyacından taşıyorlardır Kemal'in posterlerini. Ben gösterileri izlemedim, şu an yeterli malzemeden yoksunum ama sahici bir destek arayışından öte manevi bir destekmiş gibi geliyor bu bana.

R.Ç.: Yani amaçları için herşeyden yararlanabilirler mi diyorsunuz?

C.L.-Q.: Evet. Bazen Humeyni, bazen Mustafa Kemal, bazen Türkiye, bazen İran... Mesela İran Azerileri birleşmeyi gündeme getirdi. Ama bu gerçekten onlar için arzu edilebilir bir şey mi? Meçhul. Çünkü böyle bir gelişme aleyhlerine sonuç verebilir.

R.Ç.: Kızıl Ordu'nun Azerbaycan'ı işgali ve bir anlamda katliama girişmesi ilk kez olmuyor değil mi?

C.L.-Q.: İç savaş sırasında Bakü'de katliam olmuştu, kuşkusuz bunun hatırası silinmemiştir. Azeriler hep oportünist tavır aldı devrim ve iç savaş sırasında. Hep görüş değiştirdiler. Önce bolşeviklerden yanaydı müslümanlar. Sonra Beyaz Ordu ile birlikte ona karşı çıktılar, Beyaz Ordu'nun hedefledikleri düzeni kurmalarına hiçbir şekilde yardımcı olmayacağını anlayınca yeniden bolşeviklerin yanında yer aldılar.

R.Ç.: Azeriler sonuç olarak hiçbir zaman kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip olamadılar...

C.L.-Q.: 1919-20 arasında birkaç aylık bir süreç dışında öyle.

R.Ç.: Azerbaycan konusunda neler öngörüyorsunuz?

C.L.-Q.: Bugüne kadar Gorbaçov hep olayları uzaktan izlemeyi, temkinli davranmayı seçti. Baltık devletleri konusunda da böyle... Bir kez daha zaman kazanmak isteyeceğini sanıyorum. Bu zaman içinde politik temeller konusunda bazı değişikliklere gidilebilir. Komünist Partisi'nin bölgede hegemonyasının azaltılması gibi.

Bir bakıma, komünist partinin egemenliğinden, şimdiye kadar tam olarak telaffuz edilmemiş olsa da çokpartili hayata geçiş olacak. Gorbaçov bence bir yandan statü ve hatta düzen değişikliğine kendi yöneticilerini hazırlamaya, öte yandan sorunlu cumhuriyetleri yatıştırıp zaman kazanmaya çalışıyor.

R.Ç.: Bugün Azerbaycan konuşuluyor. Ya diğer müslüman cumhuriyetler?

C.L.-Q.: Haklarında o kadar az şey biliyoruz ki! Ama tabanda hareketlenme olduğu kesin. Örneğin Özbekistan'da çeşitli hareketler var. Ama buralarda merkezi iktidar hâlâ çok güçlü. Eğer Gorbaçov, Azerbaycan ve Baltık devletleri için bir takım tavizler verirse oralar da taleplerini daha güçlü bir şekilde dile getireceklerdir.

R.Ç.: Bugün için Sultan Galiyevcilik tekrar söz konusu olabilir mi?

C.L.-Q.: Sultan Galiyev'in amacı tüm bölge için ulusal bir komünizmdi. Stalin bunda bir tehlike sezdi ve hemen önüne geçti. Belki bugün koşullar bu hedef için olgunlaşmıştır. Belki bugün Sultan Galiyev ve arkadaşlarının rövanş günüdür. Müslümanların, zamanın kendilerinin lehine çalıştığını bildikleri anlaşılıyor. Bütün aşamalar bunu kanıtlamadı mı?

R.Ç.: Dünyanın dört bir tarafında yaşananlara bakılınca, müslüman topluluklarında marksizmin son yıllarda üst üste tattığı yenilgilerden sonra, marksizmin müslümanlar için imkânsız olduğu gibi bir sonuç çıkarılabilir mi?

C.L.-Q.: Evet, aşının tutmadığı söylenebilir. Çünkü ateizmi dayatıyor. Müslüman aydınlar için marksizm yalnızca ilerleme aracı olarak, çağdaşlaşma aracı olarak önemliydi. Ama İslam ile marksizmin arasında şimdilerde ortaya çıkan bir uyuşmazlık var. Materyalizm ne ruhları, ne insanları besleyebiliyor. Halbuki müslümanlar dinsel kökenlerine sıkıca bağlılar, onun arayışı içindeler. Hıristiyanlarda bunun daha kolay olacağı düşünülmüştü ama orada da sanıldığı gibi olmadığı görülüyor. Sonuç olarak bir ideoloji olarak materyalizm dinin yerini alamadı.

R.Ç.: Gerek Çarlık Rusyası'nda, gerekse SSCB zamanında müslümanlara karşı Ruslar'ın bir nefretinden bahsedebilir miyiz?

C.L.-Q.: Evet, müslümanları sevmediler, küçük gördüler. Çünkü amaçlar farklıydı. Rus bolşevikleri koca bir birlik içinde Rus halkını ve diğer halkları

biraraya getirmek istiyorlardı. Müslümanlar içinse, bolşevizm, komünizm, bağımsızlık politikalarını sonuca erdirmede yardımcı olacak araçlardı.

R.Ç.: Politikanın dışında da, Ruslar'ın gözünde müslümanların daha aşağı düzeyde bir halk olduğu söylenebilir mi?

C.L.-Q.: Bu çok büyük bir yanlış olur. Moğollar'ın Moskova'yı işgal etmiş olduğunu, Tatarlar'ın 14. yüzyıla kadar Moskova prenslerini vergiye bağlamış olduğunu unutmamak gerek. Yani Ruslar Tatarlar'ın egemenliğinde bulunduklarını hep akıllarında tutarlar. Alınacak bir rövanşları vardır. 15. yüzyılda Ruslar daha güçlü bir devlet kuramamış, prenslikler halinde yaşarken müslümanların çok güçlü devlet, imparatorluk oluşumları içinde yer aldığını da unutmamalı. Yani müslümanlar sömürge durumuna geldikleri andan itibaren hiçbir zaman Ruslar'dan daha "aşağıda" olduklarını düşünmediler, hep kendilerini onlardan üstün gördüler. Zaten katlanamadıkları nokta da bu.

R.Ç.: Sovyetler Birliği'nde ulusal sorunla Stalin'in uğraştığı biliniyor. Müslümanlara karşı politikası neydi?

C.L.-Q.: Çar İmparatorluğu'nun arazilerini olduğu gibi devralmıştı bolşevikler, yani Kafkasya'ya, Çin'e kadar muazzam bir toprak. Bu topraklar üç büyük kısma ayrılmıştı: Kafkasya, stepler ve Türkistan. 19. yüzyılın sonlarında Pantürkizm ve Panislamizm görüşleri ortaya çıkmış ve bu toprakların birleştirilmesi bazı kesimler tarafından savunulur olmuştu. Hiçbir zaman gerçekleşmeyen ama Enver Paşa ve Sultan Galiyev örneklerinde olduğu gibi her zaman canlılığını koruyan bu Turan tehlikesi Stalin'i derinden kaygılandırıyordu. İşte bu nedenle büyük bir hızla bu müslüman-Türk topraklarını parsellemeye başladı. Böylece Orta Asya'da beş müslüman cumhuriyet doğdu. Transkafkasya'da bu geç gerçekleşti. Önce Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan'ın birleşmesinden oluşan Transkafkasya Cumhuriyeti vardı. 1936'da üç ayrı cumhuriyet haline getirildiler. Stalin'in bölme politikası hep belirleyici oldu. Stalin'e göre bir cumhuriyetin doğması için toprak birliği, dil birliği, kültür birliği ve ekonomi birliği gerekliydi. İşte Stalin'in ünlü ulus kriterleri. Cumhuriyetlerin kurulması için daha önce lehçe olan Özbek ve Kırgız dilleri bağımsız diller olarak ilan edildi. Yani suni ayrılıklar yarattı Stalin. Evet politika bölme temelliydi ama onları bir yerde, merkezi hükümette birleştirmek gerekiyordu. Burada da aracılık Komünist Partisi'ne yüklendi. Önce bolşevik, sonra Rus olan bu parti, önce bireyselleştirilen müslümanları sonra merkezileştirdi.

R.Ç.: Stalin bu merkezileştirmede, müslüman topraklarına yerleşmiş Ruslar'dan yararlandı mı?

C.L.-Q.: Kuşkusuz. Daha ilk başta müsümanları sakinleştirmek için parti or-

ganında herkesin temsil edileceği söylendi. Bütün cumhuriyetler nüfuslarına oranla temsil edileceklerdi. 1924'e kadar müslümanların yerel komünist yönetimlere katılması teşvik edildi. Ama Stalin bu uygulamanın tehlikelerini farketmekte gecikmedi. Bu yerel komünistler haddinden fazla iktidara sahiptiler, bu yerel iktidarların merkezi iktidara karşı bağımsızlıkçı odaklara dönüşme ihtimalinden ürktü. Böylece yavaş yavaş Sovyet ve parti teşkilatlarında müslümanların oranı frenlendi ve daha önceki politika telaffuz edilmez oldu. Ve büyük bir hızla, daha Çarlık döneminde buralara yerleştirilmeye başlanan Ruslar partilere hakim olmaya başladılar.

R.Ç.: Müslüman cumhuriyetlerden ilk sahici istikrar ne zaman sağlanabildi?

C.L.-Q.: Savaştan sonra. Yerel komünist partilerdeki büyük Stalinist tasfiye ağırlıkla 1928-36 arasında yaşandı ama 1939'a kadar sürdü. Stalin, Almanlar'la işbirliği yapacağını düşündüğü Kafkas halklarından özellikle Çeçenler'i, İnguşlar'ı, Karaçaylar'ı, Balkarlar'ı ve Kırım Tatarları'nı yurtlarından Kazakistan'a, Sibirya'ya sürdü. Doğruluğu tartışmalı bu iddia sayesinde belirli bir istikrar sağlanabildi.

R.Ç.: Bolşeviklerin İslam'a karşı tavırları nasıldı?

C.L.-Q.: İslam aleyhtarı çok katı propaganda yürütülüyordu ama müslümanlara da ihtiyaçları vardı. Nüfus bakımından önemli bir güç oluşturuyorlardı. Muazzam nüfus artışıyla bu önem günümüzde daha da artmış durumda. 1942'de Çariçe Katerina'nın müslümanlar için kurduğuna benzer bir kurum kuruldu.
...Bolşevik yetkililer camilerin lokal, spor salonu vs.ye çevrilmesini bizzat işçilerin istediğini öne sürüyorlardı. Bazıları ateizm müzesi oldu hatta.

R.Ç.: SSCB'de ateizm müzeleri mi var?

C.L.-Q.: Hem de çok. Bunların büyük kısmı da eski dini mekânlar. Ben Taşkent'te eski bir caminin ateizm müzesi halini gördüm. Propagandanın ekseni şu: Din eski rejimin, feodalizmin kalıntısıdır, din ile çağdaşlık arasında en ufak ortak bir nokta bile yoktur.

R.Ç.: Gorbaçov'la birlikte çok derin ulusal çelişkiler yaşanıyor. Bunlar birdenbire mi çıktı? Bir birikimin mi sonucu? Eğer böyleyse şimdiye kadar insanlar neden hiçbir şekilde tepkilerini dile getirmediler?

C.L.-Q.: Glasnost insanlara kendilerini ifade etme fırsatı verdi. Aslında bu tepkiler bir birikimin sonucu. 1986'da Kazakistan'da, Alma-Ata'da yaşananları hatırlayın: Kazakistan Komünist Partisi'nin başındaki Kazak Kunayev'in görevinden alınıp yerine Gorbaçov'un arkadaşı Rus Kolbin'in atanmasıyla başlayan olaylarda 8 kişi ölmüştü. Gorbaçov yakın bir dostunu partinin

başına geçirerek Kazakistan'ı denetimi altına almak, merkezi iktidarla bağını güçlendirmek istiyordu. Bir başka örnek de Dağlık Karabağ. Ama bugüne kadar bütün bunlar baskı altına alınmıştı, en ufak bir girişim hemen bastırılıyordu. Çok güçlü bir polis ve onun muazzam baskısı vardı.

R.Ç.: Şöyle diyebilir miyiz? Devrim öncesi, devrim sonrakı ve iç savaş sırası varolan bütün çelişkiler bugüne kadar geldi, belki bazı şekil değişikliklerine uğradı ve Gorbaçov'la birlikte su yüzüne çıktı.

C.L.-Q.: Evet. Müslümanların istemlerinin bir ölçüde yerine getirildiğini düşündükleri bazı dönemlerle birlikte bu doğru. Ama iki önemli olay atmosferi oldukça değiştirdi. Bir yandan İran'da İslam Devrimi, diğer yandan Sovyet-Afgan savaşı. Böylelikle fiziki sınırlar olmamakla birlikte düşünce sınırları bütünüyle yıkıldı. Orta Asya müslümanları Afganlar'la, Kafkasya müslümanları İranlılar'la ilişki içindeydi. Değişik yollarla derin etkilenmeler oldu. Gorbaçov'dan da önce ulusal ve dinsel taleplerin güçlendiğine tanık olundu.

R.Ç.: Bütün bu yaşanan çelişkilerin temelinde Stalin, Kruşçev, Brejnev gibi liderlerin tutumları mı, yoksa Marksizm-Leninizm ile İslam arasında varolan ayrılıklar mı yatıyor?

C.L.-Q.: İkisi de birbirine bağlı. Ateist bir Marksizm-Leninizm'i, komünist partisinin mutlak otoritesini dayatmak isteyen liderlerin hedefi herkesin eşit olduğu bir toplum yaratmaktı. İdeal herkesin ateist olmasıydı. Ama böyle bir birlik olanaksız. Bugün bu yekparelik hedefine varılmaktan çok uzak olunduğunu görüyoruz. Hedefleri önce yakınlaşmayı, sonra da kaynaşmayı sağlamaktı. Tek bir tarz sovyet insanı formasyonuna ulaşmaktı. Şimdi görülüyor ki suni olarak yaratılan cumhuriyetler de dahil, ne kadar cumhuriyet varsa o kadar ayrı kimlik var.

R.Ç.: İslam'ın Marksizm'e Hıristiyanlık'tan daha az uyum sağladığı söylenebilir mi?

C.L.-Q.: Sanırım söylenebilir. Özellikle 1970'ten sonra sosyolojik araştırmalar yapıldı. Kafkasya'ya, Orta Asya'ya giden Rus sosyologlar düzene karşı güçlü bir muhalefetin olduğunu, resmi İslam'a koşut bir İslam'ın, özellikle tarikatların İslamı'nın oluştuğunu gördüler. Araştırmaların sonucunda halkın yüzde 80'inin İslam'a inandığı çıktı ortaya. Öte yandan bu oranın ortodokslarda yüzde 20'lere düştüğü de gözlendi. Ama son zamanlarda, özellikle Rusya'nın 1000. yılı kutlamaları vesilesiyle Ortodoksluğun da uyanış içinde olduğu görülüyor. Bir de ortodoksluk devlet tarafından gözetiliyor. İslam ise aksine.

R.Ç.: Tarikatların en önemlisi sanıyorum Nakşibendiler. Nedir onların konumları?

C.L.-Q.: Önceleri bütünüyle yeraltındaydılar. Koşut bir İslam geliştiriyorlardı. İbadet yerleri vardı, dinlerinin gereklerini aksatmaksızın yerine getiriyorlardı, Kuran kursları vardı. Ama Kafkasya'da, özellikle Çeçenler ve İnguşlar'da sonuçta yarı-resmi bir konuma ulaştılar. Aksi takdirde herkesi hapse tıkmak gerekecekti. Hatta bu bölgelerde komünist partisi üyelerinin çoğunun Nakşibendi olduğu söyleniyor.

GENİŞ ZAMANLAR

Şiir, Sükûnet, Şefkat ve Şehvet İskender Savaşır
Gerçekçiliğin Ötesi Gerald Graff
Kahraman ve Müfettiş Adnan Özer
Şiir ve Şiirsellik Octavio Paz
Yazıyla Tartışma Atılgan Bayar

Şiirler
Enis Batur
Birhan Keskin
İbrahim Kıray
Ahmethan Yılmaz
Kubilay Tuncer
Yalçın Hatıroğlu

Özel Bölüm
Tarık Günersel

HAZİRAN'DA AYNI KAPIDA

Salih Ecer

Şiir
Onlara
şimdi biraz da
beklenecek şeylerin bir listesini vermeli.
Geceyi falan tartışmalı
yeşil midir dağların etekleri
yoksa kalın ve hafif burnu büyük müdür
oralı olurlar mı şeytanla ya da benzeri bir başka yoksulla.
Bütün bunları
uzakta
dağ eteğine bakarken tartışmalı.
Yoksulluk bir yetinme midir.

Hayırsız
belalı kuş
başını
korkudan olmalı
bir yolculuk tasarlıyor gibi
evinden çıkardı.
Güneş erimişti.
Tartışma beklenmiyordu.
Çocuklar
düzgün aralıklarla
sakin
emin
nedense şehvetli ve evet düzgün aralıklarla
sımsıkı sarıldılar tuzlarına.

Çocuklar.
Büyümekle yetiniyorlar kabaca
oralı değiller denizle bile
hafif ve ellerine yakın büyüyor çehreleri.
Ellerse ne kadar önemliydi
tanrı mıydı onları bu kadar yükleyen.

Çocuklar
ellerini bir bir terkediyorlar
hafif ve pul pul büyüyorlar
ve genellikle terkediyorlar
hayret
yakında bedenlerini bile.
Anneleri üzülüyor olmalı.

Evet
hiç değilse beklenecek şeylerden haberleri olmalı.
Köysüz
köksüz mü demektir.

Kendini seven
sevgisinden haberdar körkütük bir köylü
bütün dağ eteklerine hâkimdir.
Genç ve tasalıysa.
Yüreği dağlanır mı artık onun.
Denizden anlayabilir
olmadık limanları
koylara böyle seslenir
yedeğine alır
anlaşılır kılar
onarır.
Dans etmeyi sevmez.
sazdan anlamaz
dinlemez
söylemez

örmez
köpeği yoktur.
Oltasını onarır.
Balıktan
kuştan söz dinler
ve korkmanın bütün hünerlerini
hiç bilmediği bir mitolojiden öğrenmiştir.
Doğası yoktur.
Tarihi yoktur.

Mayıslar kandır
gelişigüzel
bilgiç bir dağ çiçeği
sadece kandır.
Bitmek
yola mı özgüdür.
Şimdi
ben gülerim.
Kan yola mı özgüdür.
Bir türlü sararmıyorsak hüner midir.
Hangimiz daha çok yaşarız artık
hünerse yaşarız
eteklerini kaldırır dağların
onlar
köylü ve ben
Çocuklara
hayret
gösteririz.

Hüner
şarkıcı bir kadının
şimdi en sevdiği adı
yolu molu yok
kan bilmiyor
ve atasözlerine hâkim yarı beline kadar.

Artık
ben öderim.
Yazının bedenleri
diş ağrısı
yol bekçisi
esaret.
Sağır bir sultanken ödedim.
Şimdi hem akordeoncu
hem terziyim
kemana düşkünüm
söylemiştim.
Artık
ben öderim.

Yolun yarısından.
Kandır.

Gecenin
bir saati olmasını beklemekten başka çare kalmadı.
Sakin bir yol havası.
Uzun bir yol uzunhavası
çevre koşullarını uzun göstermeli.
Öğütler
bilinir
tutulur
ve genellikle kışı ilgilendirir.
Yazını tanıyorum.
Karga leşlerini denetleyemedik bu yaz
çoluk çocuk pek sevinmiştik
ölürüz diye
olmadı
Seneye bir yaz
bakarız inşallah.

Yine söylüyorum
lafın yanına ilişkin bir yaranın kılçığı
bence yeterli bir özettir.
Ruhsal ve bedenseldir.
Saçlarım
evet yine ben
ruhsal ve seyrektir.
Yaşlanmak biraz hazırlanmaktır.
Torbamı kaldır
böyle demek istiyorum birine
torbamı kaldır.

Kendisiyle konuşmak ancak böyle mümkün oldu.
Biz de oturup yürüdük
bir yol bulup
hani şu can sıkıcı eteklerden
çocuklar
onlar
ve şu anlatmak isteyip
ertelemek zorunda kaldığım
gözümü yitirene kadar.

Gözüm
kulağımdan sonra yitirdiğim.
Sözüm
yanlış atalarıma
benden öncekilere
yalısız arkadaşıma
korumasız
delikli
kalp
ah şu inceltme işaretleri
ve kalp işaretlerine.

Sözümü erteliyorum.
Yarıbelime kadar sözüm yanlış
delikli
kasvetli ve hovarda
Gelin yolunu kesmeyin hatırımın.
Şimdilik hiç olmazsa.

Yol sizin.
Canım oğlum
yol sizin.
Çocuklar
onlardan ayrılana kadar
keder balıkçının.
Torbasını hazırlayın.
Artık.

Kalıverelim.
Ertelenmek nasıldır kimbilir
durup dururken.
Hüner ne midir ya da.

Ben
yine
ben bunu
bu kez yine yazamadım.

Geçenlerde ben gençtim.
Ne desek boş
bu parti de ertelenemiyor.
Çoluk çocuk hazırlanmıştık oysa
ölmeyeydi
biterdi hazırlık.
Yarım bir dilim zeytinyağı
hoş bir adam ve dehşet bir kadınlar
yarım kaldı.
Hazırlanmıştık oysa.
Alıp başımızı oynamaya.

LAİKLİK NE DEMEKTİR?

Olivier Abel[1]

1. LAİKLİĞİN BUNALIMI:

Laikliklerimiz sanıldığından daha kırılgandır; Türkiye de, Avrupa da karşılıklı algılayışlarında kendisini hissettiren dinsel etkenin daha açık bir şekilde ortaya konması gerektiğini kabul etmelidir. İçinde Türkiye olsun ya da olmasın, artık Avrupa'nın bütünleşmesinin kültürel sonuçları ve yararları üzerine düşünmenin zamanı gelmiştir. Üstelik Avrupa, ekonomik olarak ancak işleyişi için gerekli siyasal, hukuksal ve etik denge unsurlarını bulduğu takdirde kalıcı ve sağlıklı olabilecektir. Ekonomik Avrupa'yı, kendini siyasal ve kültürel bir topluluk olarak tanımlamaya belki de Doğu Avrupa ve Akdeniz ülkeleriyle yaşayacağı şiddetli karşılaşma zorlayacaktır.

Yüzyılımızın sonuna damgasını vuran buzların erimesi sürecinde, Avrupa'nın bugüne kadar sadece pazar yasasınca yönetilen Atlantik cephesinden diğer iki cepheye doğru yön değiştirdiğini seçer gibi oluyorum. Bugün, Avrupa, uluslar bunalımının (gözardı edilemeyecek askeri rizikolarıyla birlikte) hâkim olduğu bir Doğu cephesi ile iki uygarlık arasındaki kimlik kanıtlama çabalarının açık artırmaya çıkardığı bir Akdeniz cephesine doğru yönelmiş durumdadır. Bu anlamda Paris gibi kentlerin de Akdeniz sınırında bulunduklarını eklemeliyiz. Kültürlerin merkezden ziyade sınırlarda oluşması ölçüsünde kültürlerimizin kaderi de bu sınırlardaki "Avrupalılık" ve "Müslümanlık"la belirlenmektedir.

Avrupa'nın, bugün kendini tanımlama zorunda olduğu üç cephe (ekonomik, askeri, kültürel) bunlardır. Aynı anda liberal, milliyetçi ve Müslüman olan Türkiye de bu üç sınırın en keskin biçimde karşılaştığı bir noktada bulunmaktadır. Konumuza dönecek olursak, "laiklik" bunalımı Türkiye'de olduğu gibi genel olarak Avrupa'da da kültürlerimizde bir kaynaşmanın yaşandığı bu sınıra işaret etmektedir.

1.1. Avrupa'da laikliğin bunalımı.

Laiklik Avrupa'da bunalımdadır, çünkü Avrupa'nın bütünleşme perspektifi, birbirinden tamamen farklı güç dengelerinden ve ulusal tarihlerden doğan, birbiriyle uyumsuz laiklik anlayışlarını hemen hemen ortak bir düzenleme ile

kaynaştırmak zorundadır. Örneğin kilise karşıtı "Lumières", hafif piyetist "Aufklarung" ve yararcı "Enlightenment", ülkelere göre kâh tutucu kâh devrimci romantizmlerle çeşitli şekillerde karşıtlaşmakta ya da birleşmektedir. Çok eskiden beri karşılaşılan ve hâlâ Avrupa'daki aydın tartışmalarında etkin olan yanlış anlamalar da kaynağını buradan alır.

Bundan sonra Avrupa laikliğinin karşı karşıya olduğu güçlük, hem kendini hatırlama yeteneğini (aslında unutma yeteneğini de) kaybetmiş bir toplumdaki bellek yitiminden ve kimliksizlikten şikâyetçi olanların, hem de kendisinden başkasına yaşama hakkı tanımayan entegrist geleneklerin geri dönmesinden korkanların endişelerine yanıt vermek zorunda olmasıdır.

Fakat Avrupa'da laikliğin bu bunalımını açığa vuran, oradaki milyonlarca Müslüman ve bu milyonlarca Müslüman'ı, medeni hukukla dinsel içtenliğin birlikte varolabilmesi için siyaset ve dinin birbirinden ayrılmasını temel alan bir sözleşme çerçevesinde birleşmeye çağırmanın zorluğudur. Hiç de kolay olmayan yollardan (uzun din savaşlarının ve uzun bir mücadeleden sonra elde edilmiş siyasi özerkliğin sonucunda kurulmuş konsensüslerin kentlerimizdeki (yalnız Almanya'da değil Fransa'da da çoğunluğu Türk olan) İslâm eylemcileri tarafından bozulabileceği korkusuyla daha da artan bu zorluk, Avrupa'daki laiklik anlayışlarının kültürel ve coğrafi sınırlarını ve özünde zayıflıklarını sürekli açığa vurmaktadır.

Öte yandan Avrupa, laikliği kendisinin keşfettiğini sanmaktan vazgeçmelidir. İslâm'da kişi, bağlı olduğu İslâm mezhebinin hukukuna göre yargılanır ve bir ülkede birkaç hukuk birlikte varolabilir: burada bize çok şey öğretebilecek bir hukuksal çoğulculuğun nüvesi yatmaktadır. Roma ve Bizans'ın mirasçısı olduğunu kendi de ilan eden Osmanlı İmparatorluğu Avrupa belleğinin, gidiş-gelişlerini ve ittifaklarının bir parçasıdır. Oysa Osmanlı, farklı dilleri, dinleri ve hatta farklı hukukları birarada yaşatabilmek için hukusal teknikler bulmak zorunda kalmıştır. İslâmî yasayla İmparatorluk yasası arasındaki ikililik Osmanlı dünyasının temel ritimlerinden birini oluşturur. Pierre Bayle'ın 14. Louis'nin "bütünüyle Katolik Fransa"sına karşı sivil hoşgörü adına başlattığı polemikte, öne sürdüğü gerekçelendirmelerden biri de bu ikililiktir.[2] Daha sonra Tanzimat hareketi, oldukça özgün bir laiklik modelinin yaratılmasında çok ileri gitmiştir. Ve nihayet Mustafa Kemal'in reformları laiklik yolunda halen birçok Avrupa ülkesinden daha ileridedir.

Avrupa'nın bunu unutuyor olması, onun Türkiye'yi halen bir "barbarlık diyarı" olarak gördüğü anlamına gelebilir, ama o zaman da laiklik, tıpkı pazar serbestliği ve ulus mefhumu gibi ona dayatmış olduğumuz sömürgeci bir mefhumdan başka bir şey olmaz (ki Türkiye ulus mefhumunu benimsediğinden beri sürekli kafasına kakılan bazı suçlar bunun adına işlenmiştir).

1.2. Türkiye'de laikliğin bunalımı.

Türkiye de çeşitli biçimlerde bunalıma giren laikliğini yeniden tanımlamak durumundadır. Belki de Mustafa Kemal aşırı uzağa ya da aşırı çabuk gitmiştir; Fransa'da şahit olduğumuz gibi tam bir laiklik kenidini birden aşırı bir kiliseciliğin yanıbaşında bulabilir![3] Laiklik bunalımına getireceğim ikinci yanıt önerisinde laikliğin bir bileşim olduğunu göstermeye çalışacağım. Laiklik, din karşıtı bir gücün siyaseti dinden ayırması hareketinden çok, çoğul inanç ya da ideolojilerin (dinsel ya da din karşıtı) başkaları adına yaşama iddiasından birlikte vazgeçmeleri ve olası bir toplumda birarada varolmalarına olanak sağlayacak kuralları birlikte aramaları hareketidir.

Türkiye'de laikliğin bunalımının bir nedeni de büyük olsılıkla, Kemal Atatürk'ün ülkeyi laikleştirirken toplumsal temelleri eksik olan bir hukuk modelini, giyim biçimini, yazı reformunu vb. dayatmış olmasıdır. Kısacası soruna "yüzeysel" yönünden girişmiştir; oysa "laiklik aşısı"nın ihtiyaç duyduğu bağlantı noktalarının daha iyi oturmuş bir toplumsal altyapıdan sağlanması gerekirdi.

Kentlerde kemalist görüşleri destekleyen bir burjuvazi olduğu doğrudur. Öte yandan kemalizm, modernleşme ve kimlik edinmede model gösterdiği, dinden bağımsızlaşmış (sekülarize) değerlere sahip ve laikliğin toplumsal vektörünü oluşturan bir memurlar bloğunun (özellikle Okul ve Sağlık) etrafında oluşmuştur. Askerler bile toplumsal bünyenin hekim ve eğitmenleri olmuşlardır. Ne modernleşme, ne de toplumsal kimlik edinmenin artık bu vektör yoluyla yapılmadığını anlamak için bu memurların, özellikle de öğretmenlerin halihazırdaki maaşlarına bir göz atmak bile maalesef yeterlidir.

Üstelik laikliğin toplumsal temelleri de bizzat dinsel yapılar düzeyinde yer almalıdır. Oysa kemalist reformlar sonuçta daha çok devlet aygıtı olarak resmî sunnîliğin legalist ve ritüalist eğilimini güçlendirmeye hizmet etmiş (ki bu bazen elinden kaçmaktadır), bu arada, daha heterodoks ve çoğunlukla daha mistik, ama aynı zamanda daha az ritüalist olan ve gönülden benimseme ya da bilimle imanı birlikte düşünme üzerinde ısrar eden eğilimlerin aleyhinde olmuştur. Örneğin "nurcular" Ankara tarafından hep kötü gözle görülmüştür. Oysa İslâm'ın bu etkin kolları özünde en "avrupalılaşmış" olanlarıdır.

2. LAİKLİK İÇİN ÜÇ ÖNERME:

Bu amatörce uyarılardan sonra konuma geliyorum. Burada önerdiğim düşünüş öncelikle siyaset felsefesinin alanına girer ve şu soruya yanıt arar: Çağdaş durumda "laiklik" sözcüğünü kullanmaya devam etmenin koşulları nelerdir? Bir dönemde "anlaşılma etkisi"ne sahip (bir şeyi anlaşılır kılan) bir kavram başka

bir dönemde "anlaşılmazlık etkisi"ne sahip olabilir. Laiklik mefhumu yeni bir anlaşılırlığı hangi koşullarda elde edebilir?

İlk önerme en kavramsal olanıdır ve düşünme biçimlerimizin eleştirisinden doğar. Ama hemen sonra koşullarını, siyasal ve dinsel yorumcularını incelemek gerekecektir. Bundan dolayı ikinci önerme siyaset-din ilişkileri üzerine karma bir düşünüş olacaktır ve bir devletler eleştirisini oluşturacaktır. Öte yandan üçüncü önerme bütünüyle teolojik olanıdır: Dinlerin içinde laik aşıyı mümkün kılan bir karşılama yapısı olmadan laikliğin dışarıdan dayatılamayacağını anlamak zorunda olduğumuza gerçekten inanıyorum. Benim işaret etmeye çalışacağım da bu teolojik yapıdır ve bir dinler eleştirisini gerektirir. Dolayısıyla laiklik için üç yanıt önermesi sırasıyla, düşünme biçimlerimizi, siyasal kurumlarımızı ve din biçimlerimizi söz konusu edecektir.

2.1. Laiklik, kimlikle kentsellik arasında bir denklemdir.

Laiklik mefhumunun boş belirginliği ya da toptan karanlığı bence bu mefhumu yalın bir kategoriymiş gibi kullanmamızdandır, oysa laiklik çok yönlü bir bütündür, başka deyişle bir yargı, çok bilinmeyenli bir denklemdir. Söz konusu olan, iki ayrı soruya verilen yanıtların aynı denklemde tutulmasıdır:

1) Sanayi devrimi ve tekniklerin dünya çapında yaygınlaşmasıyla altüst olmuş bir toplumda sivil bağın meşrulaştırılması ve kimlik sorusunun yanıtı;

2) Birçok kimliğin ve birçok toplum biçiminin hegemonyacı iddiadan vazgeçip aynı "kentsellik" içinde birlikte varolmasının da yanıtı.

Laiklik yalın ve temel bir fikir olmayıp, çeşitli gelenekler ve çeşitli modernlikler arasındaki güçler dengesinin sürekli yeniden icat edilmesi gereken geçici bileşkesidir.

"Kimlik edinme" bağlamında, sorunun bir bölümü, meşruluğunu toprak hâkimiyeti ve inanç hâkimiyetini birbirlerini sağlamlaştırmada kullanarak oluşturan siyaset eğilimine bağlıdır. Hıristiyan ya da Müslüman tüm devletlerin yapma eğiliminde olduğu, sonradan modern ulusların da devam ettirdiği, zamanında Konstantin'in yaptığından başka bir şey değildir.[4] Ama "kentleşme" bağlamında, sorun kimlikler haritasının (Avrupa'da özellikle Reform'un patlaması ve akabinde Karşı-Reform'la birlikte) savaşlar, ticaret ve nüfus hareketlerinin baskısı altında inanılmaz biçimde karmaşıklaşmasına bağlıdır. Böylelikle devlet haritalarıyla din haritaları artık birbiriyle çakışamaz hale gelir. Laiklik, bu iki etkenin karşılaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Toplumlarımızı, sınırdaki bir duruma geçiş demek olan laikliği keşfetmeye zorlayan da bu karmaşıklaşma, kendisinden başkasını tanımayan ama yine de herşeyin değişime

ve iletişime girdiği bir mekânda yer alan bir kimliğin sonsuza uzanan bu bölünmesi, bu patlamasıdır.

Bu keşfin ilk formülü, gelenekle modernlik arasında kendi tarzında ince bir denklem kuran modern "ulus" fikri olmuştur. Fakat milliyetçiliğin hâkim olduğu dönemde, akılcı bir modernleşme ile ulusal bir geleneğe ait olma durumunu birlikte tutmak için gerekli bir meşruluk zeminini iyi kötü tanımlayabilen laiklik artık bu eski gücüne sahip değildir: Günümüzde iki farklı istem arasındaki mesafe fazlasıyla büyüktür. "Modern ulus" çerçevesi kimlik edinme için fazla boş, modernleşme içinse fazla dardır. Laikliğin her yerde bunalıma girmiş olması bundandır.

Benim bu noktada varsayımım "laiklik" fikrinin kaderinin "ulus" fikrinin kaderine bütünüyle bağlı görülemeyeceğidir. Aksine laikliğin tam gelişmesine, belki ilk baştaki kabuğunu oluşturan ama artık onun soluğunu kesmeye başlayan ulusun dar çerçevesinden ayrışabildiği takdirde kavuşacağını düşünüyorum.

Bununla birlikte, laiklik mefhumu dönüşsüz bir şekilde, özellikle Avrupa'nın kültür sömürgeciliği tarafından lekelenmiş de olabilir. Fakat laikliğin çözümünü aradığı sorun yerli yerinde durmaktadır: bir kimlik istemiyle bir kentsellik istemi arasındaki zor denge sorunu. Bu sorunun iki kolu birarada tutulmazsa çözüm de olmayacaktır. Kimlik istemi laikliğin daha çok siyasal kutbuna dikkati çekerken kentsellik istemi de özellikle dinsel kutba yöneltmektedir. Aşağıdaki iki önermede göreceğimiz de bunlardır.

2.2. Tek dinli bir ülkede laiklik olanaksızdır.

Hem Fransızlar'ı hem de Türkler'i dehşete düşürmek pahasına da olsa, hâkim bir dinle din karşıtı bir laiklik yanlılığı arasındaki kütlesel çatışmanın, bir ülkenin gerçek laikliği için çok kötü bir durum olduğunu söylüyorum. Daha önce de gördüğümüz gibi laikliğin toplumsal temelleri aslında bizzat dinsel yapılar düzeyinde yer almalıdır. Laikliğin temeli herşeyden önce, güç ya da saygınlık bakımından hemen hemen eşit, birden fazla inanışın bir ülkede somut olarak varolmasıdır. Çok-inanışlılığın laiklik olduğunu söylemiyorum ama çok-inanışlılık laikliğin somutlaşmasının zorunlu koşuludur.

Kuşkusuz laiklik, inanışları yan yana dizmekten ibaret değildir; laiklik bizzat kendi içinden bir tür bütünleştirici söylence ortaya çıkarmaktadır. Ama bu söylence sadece tek bir rakibin biçimleriyle eşleşmekle kalıyorsa büyük olasılıkla yavanlaşacaktır. Fransa'da olup biten biraz da budur. Fazla Katolik-karşıtı olan Fransız laikliği sekülarize olmuş bir Katolikliğin tüm özelliklerini göstermektedir. Fransız Devrimi ile birlikte, toplumun sahip olması gereken toplumsal "bünye"ye yönelik daha ziyade Katolik bir bakış açısı zafer kazanmıştır. Bugün halen birçok laik aydına göre Katoliklik yanlıştır ama yine

de tek iyi dindir. İslâm ülkenin ikinci dini durumuna geldiğinde de laiklik yanlıları neredeyse Ulusal Cephe kadar endişelenmektedir.[5]

Türkiye'de de milliyetçilik her tür etnik, dinsel, dilsel çokluğun inkârı ve Hıristiyan azınlıkların tamamen toplumun kıyısına itilmesiyle kendini bulmuştur. Ulusal bellek, en azından Fransa'da olduğu kadar, davanın gereksinimleri doğrultusunda, gerçek tarihi büyük ölçüde küçümseyerek, destansı bir tarih ya da bir birlik anıtı gibi yekpare oluşturulmuştur. Çoklu belleğinden koparılmış gerçek bir hatırlama yeteneğinden mahrum bırakılmış toplum, bellek yitimine uğramıştır. Böyle bir durumda siyasal olduğu kadar dinsel kimliği de, ancak ulusal birlik ayini hayallerinden doğan düşsel bir kimlik (ve bu kimlik sarsıntıya uğradığında da İslâmî ümmet birliği ayini hayallerinden doğan bir kimlik) olabilirdi.

Buradaki hedeflerimden biri, laikliğin üzerine oturabileceği dalı böylelikle kestiğini göstermektir. Laiklik tek dinli bir ülkede yerleşmekte zorluk çekmektedir. Bir yandan rakip dinin toplumsal işlevini yüklenerek kendisini de, törenleriyle, heykelleriyle, kurallarıyla neredeyse bir dine, ama araçlarına olan aşırı düşkünlüğünden dolayı uzun süreli olamayacak bir dine dönüşmektedir. Öte yandan karşısında, artık bir kimlik ve siyasal bir meşruluk üretmekten başka bir şey aramayan, kısacası kendisi de biraz düşselleşen bir dine (İslâmiyet'in, sadece çerçevesi daha geniş bir milliyetçilik olduğuna kimse inandıramaz beni), yerini (yeniden) almaya çalışan bir dine yapı kazandırmaktadır.

Fakat laikliği somut olarak toplumdaki çok inançlılığın tanınması zemininde kurmayı kabul etmek, toprak birliği-din birliği şemasından vazgeçmeyi gerektirmektedir. Önceden belirlenen bir sınırda, meşruluğunu tek bir dinsel veya etnik kimlik üzerinde kurduğunu iddia edebilecek makul bir devlet yoktur. Saint-Barthelemy ile Auchwitz arasında dehşetle keşfettiğimiz şey, etrafta "dar-ül harp"ten başka şey bulunmamasına tevekkül göstermek zorunda olduğumuzdur. Gerçek bir "dar-ül İslâm"[6] olmadığı gibi yeryüzünde siyasal rejim olarak gerçekleştirilebilecek bir İlâhî Saltanat da yoktur. Çılgın savaş mantıklarını ancak bu "savaş"ın varlığını kabul ederek engelleyebiliriz.

Biraz daha ileri gidelim: Gerçek şekilde "Hıristiyanlık Âlemi" ya da "dar-ül İslâm" olmadığı gibi, artık tek bir ulustan oluşan bir devlet de mümkün değildir. Fransız Devrimi'nden ve özellikle büyük milliyetçi savaşlardan beri hep bu düşle yaşadık. Artık bu düşten kurtulmanın zamanıdır. Ulus bir ülkenin, savunması için harekete geçirilmesinin en işlevsel biçimlerinden biri de olsa, hiçbir ulus, meşru ve kesin olarak bir toprağın evlâdı olduğunu iddia edemez. Hiçbir ulus her açıdan (etnik, dilsel, dinsel, tarihsel, vb.) aynı, karışımsız ve "saf" değildir. Laiklik tek dinli bir ülkede yerleşmekte zorluk çektiği gibi "tek uluslu" bir ülkede de gelişmekte zorluk çeker, özellikle mil-

liyetçiliklerin korkunç birer dine dönüştüğü bir zamanda. Gerçek laik hakların mihenk taşı, azınlıkların haklarıdır.

2.3. Laiklik Tanrı dillerinin çokluğunu varsayar.

En "teolojik" önermeme geliyorum, zira çoğulculuk varolan söylemlerin teolojik olarak oluşturulması sürecinde de kendini göstermiyorsa (laiklik yanlısı söylem de dahil), siyasal bakımdan çoğulcu bir toplumun mümkün olduğuna inanmıyorum. O halde şimdi dinsel söylemin eleştirisine girişmemiz gerekir. Teolojik çoğulculuğun ilk koşulu inancın bir tür "öznelleştirilmesi"nden gelir. İnanan özne imanını ilan eden, konuşan bir özneyse, bu öznenin salt kurumlaşmış dile bağlı kalmaması temeldir. Aynı zamanda, bizzat sözünün tekilliğiyle kurumlaştırıcı bir dilin taşıyıcısı olmalıdır.

Kutsal Yazıları yeni bağlamlarda yeniden yorumlama yeteneği, içlerindeki şimdiye dek bulunmamış anlamları çıkartmak için gelenekleri yeniden açma, yorumların çokluğunu kabul etme ve meşru yorumu tekelinde bulundurmaktan vazgeçme yeteneği büyük olasılıkla, gelenksel aidiyetle eleştirel mesafeyi kimlikle kentselliği yeniden eklemlemenin en iyi yoludur.

İslâmiyet'in tıpkı Katoliklik ve diğer büyük dinler gibi (ama birçok ideoloji gibi de) böyle bir öznelleştirmeyi güçlükle kabul edeceği, kamu alanına kendi Yasasını dayatmaktan vazgeçemeyeceği ve sivil toplum denklemindeki öğelerden yalnızca biri olmayı pek kabul edemeyeceği söylenecek. Bu itiraz önemlidir. Ama Çapa Tıp Fakültesi'ndeki Müslüman öğrenciler: "Bu toplumda kimsenin Müslüman olmadığını, dinin bir ikiyüzlülük olduğunu", "Türk toplumunun yeniden dine döndürülmesi gereken bir dünya olduğunu ve İslâmiyet'in salt görünür hareketler düzeyinde bir kurallar bütünü olmadığını, dine ancak "gönül"den bağlanılabileceğini", "doğru olmanın, Allah'ın yaptığımız şeylere gülümseyebilmesini sağlamak (God smiles) olduğunu çünkü Allah'ın uzak, soyut ve asık suratlı değil, yakın olduğu ve bize gülümseyebileceğini", kısacası "İslâmiyet'in bir inanış, bir varsayım olmadığını; Kuran'ı uygulamak, Kuran'da "yazılı" olduğu gibi yaşamak olduğunu ve İslâmiyet'in ya bir bütün olarak yaşanması ya da bundan vazgeçilmesi gerektiğini" söylediklerinde, bu öğrencilerin yaptığı İslâmiyet'in bir çeşit öznelleştirilmesinin üslûbunu önermek değildir de nedir?[7]

Teolojik çoğulculuğun ikinci koşulu, dinlerin karşılıklı olarak, öznel ya da kurumlaşmış dillerden başka bir şey olmadıklarını ve tıpkı evrensel bir dil olamayacağı gibi tek ve evrensel bir dinin de olamayacağını kabul etmelerine bağlıdır. Bir din ya da dil evrenselleşmeyi başarabilse bile bir iç farklılaşma ilkesi bu din veya dili dağılmaya yöneltirdi. Babil kulesi söylencesinin anlattığı da budur: İnsan dillerinin çoğulluğu tamamen ilâhîdir, Tanrı tarafından istenmiştir. Ama insan dinlerinin çoğulluğu da aynı düzendedir. Burada övgü-

sünü yaptığım şey çok-tanrılılık (politeizm) ya da vahdet-i vücutçuluktan (panteizm) çok, —çünkü bunlar başka sorulara yanıt verirler—, bir tür dinsel "çok-dillilik", "çok-dilcilik"tir. "Eğer çokluk Tanrı'yı sevebiliyorsa, bu, Tanrı'nın çokluğu sevmesindendir" diyebiliriz.

Bana, bu teolojik çoğulculukta gerçek bir Tanrı ilhamı yoktur, oysa Hakikat zorunlu olarak Tek'tir, diyecekler. Ama bunu söyleyecek olanlar zorbalardır. Tanrı dili ya da bu dilin meşru yorumu üzerinde tekel hakkını ne adına talep ediyorlar? Tanrısal aşkınlığı hangi gülünç kendini beğenmişlikle kendi tören ve yorumlarının biçimleri içinde, kendi giyiniş biçimleri ve kendi akrabalık yapıları içinde tek kendi dogmaları ve kendi dilleri içinde tutmaya çalışıyorlar? Ne kendine kimlik edinme ne de bir toplumun meşrulaştırılması dinin tek amacı olamaz. Tanrı, dillerimizden daha büyüktür ve istesek de istemesek de hepimiz Tanrı'ya eş-uzaklıktayız. Laiklik, ancak bu yalın istem önünde biraz eğitilmeyi kabul eden dinler için mümkündür. Ama bu, aynı zamanda teolojik bir istemdir ve dinlerin bu eleştirisinin sonuna kadar gitmek gerekir.

Öyleyse çağdaşlık bağlamında ve özellikle nihayet Türkiye'ye kucak açabilecek bir Avrupa bağlamında "laiklik" sözcüğünü kullanmaya devam edebilmemiz için üç tür koşul vardır. İlki, felsefi bir koşuldur: Laikliğin çok anlatımlı bir mefhum olduğunu ve kimlik edinme ve karmaşıklaştırma taleplerine aynı anda yanıt verdiğini kabul etmektir. İkincisi siyasal bir koşuldur: Devletlerin, laikliklerinin ancak çok-inanışlı ve somut dinsel (ve öyle işlenen) bir bellek üzerinde gerçekten kurulabileceğini kabul etmeleri gerekmektedir. Üçüncü koşul daha teolojiktir: Farklı dinsel inanışlar, Tanrı dillerinin çeşitliliğini ve kutsadıkları "Tanrı"nın onların kutsamalarından daha büyük olduğunu kabul etmelidirler.

Böylece tanımlanan laiklik, tekniklerin dünya çapında yaygınlaşması çağının bir zorunluluğu olduğu kadar kimliklerin dağılması çağının da bir zorunluluğudur. Siyasal akılcılık bugün iki yönden baskı altındadır: bir yanda pazarın basit zorlamalarının yönlendirilmesi aracılığıyla siyaseti "teknokrasi"ye indirgeyen baskı; öte yanda dinsel ve ulusal kimliklerin açık arturmaya sürülmesiyle siyaseti "kabileciliğe" indirgeyen baskı. Bu koşullarda yeni bir ortak laiklik tanımı getirmek, siyasal akılcılığın bu çifte tehlikeden çıkmasına yardım edebilir.

Çünkü böyle bir laiklik dünya pazarının sözde zorunlulukları karşısında etkisiz kalmaz. Medyalar pazarı örneğini alalım: birkaç boş ve her-yerde-geçer görüntünün etrafında yeniden şahsileştirilmiş ve tek biçimleştirilmiş, seri halindeki bir dünya görüşüyle televizyonun tekelleştirilmesinden daha az laik bir

durum olamaz. Laiklik ancak, kültürlerin gerçek çeşitliliği, kültürlerin her birine özgü mitik, estetik ya da etik kaynaklardan ilham almayı bilen ve bunların evrensel ağırlıklarını ortaya koyabilen özgün yaratımlar aracılığıyla televizyonda kendini gösterebilirse yerleşebilir. Bunun da tüketim biçimleri üzerinde mutlaka etkisi olacaktır.

Böyle bir laiklik bugün "ulus"un yeniden tanımlanması üzerinde de etkili olacaktır. Herşeyden önce askeri açıdan askeri okullara girme ve subay sorumluluklarına sahip olma imkânı bazı kavimlere, bazı toplumsal kategorilere ve genel olarak da bu iş için özel olarak yetiştirilmiş olanların dışındakilere yasak olursa o ordu gerçekten cumhuriyetçi olamaz. Birçok ulusun aynı toprakta birarada yaşamasını kabul etmek zorunda olduğumuz, öte yandan Avrupa'nın, farklı yaşamalara bağlı toplumları birarada yaşatmak için gerekli hukuksal ve yasal teknikleri icat etmek zorunda olduğu bir aşamaya da gelmiş olabiliriz. Artık Ulus, büyük modern Devletler anlamında Devlet olamaz.

Gerçek bir laikliğin mihenk taşı, karşılıklı zorunlulukların varolan farklı güçler arasında böylece dağılmasıyla bulunabilir.

Fransızca'dan çeviren: Haldun Bayrı

NOTLAR:

1. Laiklikten söz etmeye, ancak felsefeci (1980-1984 yılları arasında Galatasaray Lisesi'nde öğretmenlik yaptım) ve Protestan (halen Paris Protestan Fakültesi'nde dekanlık ve öğretim üyeliği yapıyorum) sıfatıyla cesaret edebiliyorum. Sorunun aslında temelini oluşturan sosyolojik yanını bundan ötürü ele almayacağım. Bir Protestan'ın laiklik tartışmasına atılması zorunlu olarak karmaşıktır. Zira Museviler ve Müslümanlar gibi Protestanlar da Fransa'da azınlıktadırlar, öte yandan tıpkı Katolikler gibi Hıristiyan geleneğinden gelmektedirler ve nihayet cumhuriyetçi laikliği oluşturmak için en ön saflarda mücadele etmişlerdir. Bundan dolayı, Protestanlar her bakış açısına bir ölçüde katılmaktadırlar. Ayrıca, Avrupa düzeyinde bakılırsa, Fransız Protestanları özel bir durumdadırlar, çünkü hem Latin Avrupa'ya (Güney) hem de Protestan Avrupa'ya (Kuzey) aittirler. Bu çapraz durum, özellikle biraz yolculuk yapıp doğduğumuz taşranın dünyaya göre ölçüsüne vardığımızda, gerçekten felsefi bir düşüncenin gelişmesine uygun bir alan —sorgulama çalışmasıyla bakış açılarının diyalog içinde eklemlenmesine ya da ayrıştırılmasına özen gösteren bir felsefi düşünce alanı— oluşturur.

2. *Konu dışı bir not*: P.Bayle'ın (1647-1706) "Tarihsel ve eleştirel Sözlük"ü ve Nantes Fermanının İptali'nden sonraki tartışma kitapları, tüm onsekizinci yüzyıl boyunca dinsel olanla siyasal olanın ayrılması ve hoşgörü yararına kullanılan gerekçeler için bir kaynak oluşturmuştur. Ama Bayle'da hoşgörünün kuşkucu bir tema, "Aydınlanma"ya varıldığında karanlıkçı çelişkileri aşabilecek küçümseyici bir çözüm olduğunu sanmamak gerekir. Bayle'da hoşgörü daha çok, hepimizin, içinden çıkma umudu olmayan karanlıklarda bulunduğumuzun itirafıdır.

Bayle'ın gerekçesinin merkezi şudur: Dinsel inanç konusunda kişi "yanılmadığını sanabilir ama bunu bilimsel kesinlikle bilmez", daha mizahi bir söyleşiyle ise: "iyi aydınlanmış bilincin, gerçeğin ilerletilmesi için bize sunduğu herşeyi, yanılgı içindeki bilinç de gerçek sandığımız şey için sunar". Tam bir içtenlikle söylenirse, dünyada en iyi paylaşılan şey yanılgı olasılığıdır. Vicdan yanılgı içinde olduğunda dahi "vicdan hakları bizzat Tanrı'ın haklarıdır" ve kimsenin "ben gerçek dindenim, yani sen yanlış dindensin ve benim gerekçelerimi dinlemeye seni zorlayabilirim, ta ki sen dinini değiştirene dek" cin-

sinden (gülünç) bir gerekçelendirmeye hakkı yoktur.
Bayle'ın hoşgörüsünün sağlamlığının kaynağı da içtenliklerin şiddeti, hatta hoşgörüsüzlüğüdür; karşılıklı hoşgörü zorunluğunun çatısı içtenliklerin aralarında çatışıyor olmaları sayesinde sağlamlaşır. "Herkesin" Tanrı'ya ait olduğunu ve hepimizin gerçeğe eş-uzaklıkta olduğumuzu kabul etmeye, içtenliklerin gücü, iman gücü yöneltecektir. Bu gerçek: 1) "özel olmazsa, yani kişiselleşmezse harekete geçemez. İnsana hakim olan gerçek nedir? Ali'ye Veli'ye uygulanan gerçek..."; 2) bir tek Tanrı'ya aittir (Adil ve Doğru konusundaki bir çelişki "davanın nihai yargısı beklenirken, kimsenin şiddetler üzerine söz söyleyemeyeceğini bildiği uzun süreli bir iştir"). Çeşitli dinsel içtenlikler sivil hoşgörünün çatısını ancak temel direk oldukları, Adalet ve Doğruluğun tekeline sahip oldukları iddiasından vazgeçerek oluşturabilirler.
3. *Konu dışı ikinci not*: Türkiye gibi Fransa'da da gördüğümüz savaşçı laiklik, belki de laikleşmenin zorunlu bir aşaması ya da eşiğidir. Örneğin Fransa'da Katolikliğin gücü ve diğer dinlerin zayıflığı göz önüne alındığında laikliğin kendini tam bir alternatif ve gerçek bir din gibi (bayram takvimi, ziyaret yerleri, törenleri, anıtları, kısacası tam bir ikonografi ve litürjiyle) sunmak zorunda kalmasını anlıyoruz.
Ama yine de bana öyle geliyor ki, laiklik ancak kendini sivil bir din olarak sunma gereksinimi hissetmediği zaman gerçekten kurulmuş olur (iktidarın temsiline bağlı, araç konumunda ve davanın gereksinimlerine göre yaratılmış sivil bir din, son dönem Roma örneğinde görüldüğü gibi, hep despotların keyfine göre kullanılabilecek zayıf bir din olarak kalacaktır). Siyaset ve din aynı işlev için dövüşmediklerinde laiklik gerçekleşir.
4. Regis Debray, "Siyasal Aklın Eleştirisi" (Paris, Gallimard 1981) adlı kitabında, kendilerini aşan bir şey aracılığıyla kendilerini meşrulaştırmak zorunda olan tüm devletlerin siyasal rasyonalitesini "Cujus regio, ejus religio" (her krallığa bir din) ilkesinin yapılandırmaya devam ettiğini gayet iyi ortaya koyar.
5. Laiklik yanlılarına hafifletici unsur olarak, Katolik Kilisesi'nin kendi taleplerini doğrulamak ve birtakım yitik mevzileri koparmak için Müslüman istemleri desteklemeye eğiliminde olduğundan dolayı endişe duyduklarını eklemek gerekir. Daha meşru olarak da, laik militanlar endişelidirler çünkü çoğu anaokullarında, ilkokullarda ve ortaokullarda eğitmenlik yapmakta ve yabancı işçi gettolarındaki durumun ciddiyetini gündelik olarak hissetmektedirler.
6. İlâhî Saltanat'ı ya da gerçek dar-ül İslâmı "beklerken", bunun zemininin sadece sembolik olduğunu, okumalarımızla ve hareketlerimizle açılan alanda, yüreklerimizde, ahlâklarımızda bulunduğunu, ama yasaların kalıbına ya da devletlerin betonuna dökülecek tabiatta olmadıklarını kabul etmek zorundayız. Ve "beklerken" gerçek bir hukukun kurallarını, yani çeşitli hukuklar arasındaki çelişkinin ve aynı topraklar üzerinde farklı kimliklerimizin birarada varolabilmesinin kurallarını yaratmak zorundayız. Bundan dolayı bir tür çelişki-karşıtı zorunluluğa hep birlikte boyun eğmeliyiz. Bir tarafta hoşgörü isterken öte yanda onu uygulamamazlık edemeyiz. Rakiplerimizde kabul etmediğimiz bir gerekçelendirmeyle kendimizi haklı çıkaramayız.
7. *Konu dışı üçüncü not*: Aslında böyle bir söylemde çarpıcı olan şey "Uyanış"ın (geçen yüzyılda Protestan Avrupa'yı sarsan İngiliz kökenli piyetist büyük hareket) söylemleriyle olan benzerliğidir. "Uyanış", klâsik dinsel biçimlerin soğuklaştığı ve anlamsızlaştığı, köyden kente göç oranı kuvvetli olan, çabuk kentleşme ve sanayileşme yolundaki toplum için çıkmış bir piyetizmdir. Geleneksel cemaatin bilim ve sanayi dünyasının teknik yapısı ile olan sorununu ifade eder. Çok şahsî bir Tanrı tarafından dünyanın gayri-şahsileştirilmesine yanıt verir. Babanın geleneksel siyasal ve ailevî görüntüsünün bunalımına da kuşkusuz yanıt verir.
Çapalı kız öğrencilerden birinin "Zaman" gazetesinde "Baba Devlet"e karşı bir makale yayınlaması bir tesadüf değildir. İslâmî uyanış da, yığının dinine inanmayan bir hareket-tir ve toplumun şimdiye değin kendini "Müslüman" sanan geniş katmanlarının, yaşamın ve gönlün bu toptan boyun eğişini şahsî olarak seçip seçmeme durumunda kalınca İslâmiyet'ten kopmayı tercih etmelerini kaçınılmaz bulmaktadır. Şu sırada Türkiye'de olup biten budur. İlk kez: İslâmî uyanış daha bilinemezci (agnostik) ve gerçekten daha laik bir toplumu üretmektedir.

KLASİK TÜRK MÜZİĞİ HAKKINDA YA DA ...ÖLÜNÜN ARKASINDAN KONUŞMAK"

Cem Behar

Klasik Türk Müziği ölmüştür. Bunun tartışması dahi yapılamaz. Tartışılabilecek tek şey can çekişmesinin ne kadar sürmüş olduğudur.

Daha elli altmış yıl öncesinin olağan müziği bugünün ölü müziğine nasıl dönüştü? Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür tarihinin cevap vermesi gereken en önemli sorulardan biridir bu.

Klasik Türk Müziği ölmüştür. Monteverdi kadar, Bach kadar, Beethoven kadar ölmüştür. Schönberg kadar ölmüştür. Yani artık geliştirilemez ve yeniden üretilemez. Ama ölürken neler doğurmamıştır ki... Operetler, kantolar, düettolar, marşlar, türküler, okul şarkıları, fantezîler, film müzikleri, bir kocaman hacıyağlı karanfil bahçesi —Türk Sanat Müziği... ve tabii Arabesk.

Bu müziği incelemek ve bilmek isteyen onun ölmüş olduğunu kabul etmek zorundadır. Ancak bu inceleme alanı hem ideolojik hem polemik kalıntı ve tuzaklarla doludur. Klasik Türk Musikisi'ne ilişkin en ilginç, yansız ve kalıcı araştırmaların Alman, İngiliz, Amerikalı müzikologlarca yapılmış olması belki de bundandır.

Türkiye'de ise bu müziğe bakış açılarının değişmesi gerekiyor, objektif olmak ve kalıcı değerlendirmeler yapabilmek için. Bunun iki temel şartı var. İlki, Klasik Türk Müziği'nin artık yeniden üretilemeyeceğinin, yani onun artık tamamen "geçmişe ait" bir müzik olduğunun kabul edilmesidir. İkincisi ise bu müziğin İslâm ya da Ortadoğu müzikleri arasında "üstün" ya da "ayrıcalıklı" bir yeri olmadığının bilinmesi ve bu fikrin bütün sonuçlarıyla birlikte iyice sindirilmesidir.

Bu müzik, tüm Ortadoğu müzikleri gibi, *teoriye* hep direnmiştir. Kendini kolay kolay *bilgi* olarak ele vermez.

Müziği dinleriz. Oysa bu müzikler hakkında yazmış olanlar, en sıkça, duyduklarından değil duymamızı istediklerinden söz ederler. Yani bu müziklerin bilimi, bir bakıma, müziğin kendisinden değil de onun nasıl olması gerektiğinden bahseder. Bu, Farabi'den beri böyledir. Rauf Yekta Bey'de de böyledir. Tüm Ortadoğu'nun Klasik müziklerinde de.

Bu müzik geleneğine müziği yapanla müziği düşünen hep ayrı kişiler olmuştur. Bunlar arasında da iletişim yok gibidir. Belki de biraz bunun içindir ki Klasik Türk Müziği'ni bilmek isteyenler onu öldürmek zorundaydılar, zorundadırlar.

Geçmişin müzikologları iki kez ölüdürler. Bugünküler üç.

Klasik Türk Musikisi'nde gelenek ve tarih bilinci birbirini inkâr eden, dışlayan öğeler olarak durmuşlardır hep. Tarih ve zaman bilinci yerine hep dinsel ya da töresel/mistik kökenli efsanelere, hurafelere rastlarız. Efsanevî kökenli gelenekten müzik tarihi bilincine sıçrama aşamasını Rauf Yekta Bey temsil eder. Ancak bunu yaparken Rauf Yekta kendini gelenek zincirinin dışında tutmadığından, bir müzik tarihçisi bilinciyle geleneğin özel lezzetinin nasıl geliştiğine daha açık olarak ışık tutabiliyor.

Klasik Türk Musikisi'nin tarihi henüz yazılamadı. Onun için de şimdilik nesebi,gayri sahihtir.

Osmanlı'nın kültür evreni, karmaşası, estetiği, incelik ve ilkellikleriyle, kendini yeniden üretim ve aktarım bütünlüğüyle iyice tasarlanamadan bu müziğin tarihi zaten bir anlam taşıyamaz, anlamlı bir biçimde incelenemez.

Klasik Türk Müziği'nin kökenleri, bileşenleri, oluşum süreçleri, bu müziğin oluş ve gelişimindeki etkiler, gelişim evreleri vb. henüz bilinmiyor. Bilinmeyince de tarihin yerini mitolojiler ya da hurafeler alıyor. Bilinen ise sadece son 80-100 yılın bıraktığı belge ve tortular.

Hurafe 1: Onüçüncü yüzyılın meşhur müzik teorisyeni Safiyüddin Abdülmümin Kahire Sultanı'nın sarayındaymış. Sultan, devlete ve yönetime zararlı olduğu gerekçesiyle musikiyi tamamen yasaklamaya karar verir. Karar kesindir. Ancak Safiyüddin, ferman yayınlanmadan önce musikinin mücizevî gücünü ve yararlarını kanıtlayabilmesi için kendisine bir fırsat verilmesini ister. Sultan ona bu son fırsatı verir ve önerdiği sınava razı olur. Güvenilir adamlarını kırk gün aç bırakılması için bir devenin başına nöbetçi olarak diker. Bu sürenin bitiminde de deve tekrar huzura çıkarılır. Avlunun bir yanındaki havuz da suyla doldurulur. Deve hizmetkârların elinden kurtulup havuza doğru koşar. Tam o sırada da Safiyüddin eserlerinden birini okumaya başlar. Suyun başındaki deve nağmeleri duyunca durur ve kulak kesilir. Safiyüddin bir an şarkıyı kesince deve suyu içmeye başlar, şarkı yeniden başlayınca başını kaldırıp kulak verir. Bu böylece birkaç kez tekrarlanır. Hayvan musikinin zevkine kapılıp kırk günlük susuzluğunu unutmuştur. Bunun üzerine Sultan Safiyüddin'e ve müziğin sihirli gücüne hayranlığını gizleyemez. Müziği yasaklamaktan caydığı gibi halkının müzikle daha yoğun bir biçimde meşgul olması için emirler verir.

Hurafe 2: Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların büyük besteci ve müzik nazariyatçısı Abdülkadir Meragi çok kıskançmış. Ne müziği, ne de kendi eserlerini kimselere öğretmezmiş. Sarayında yaşadığı Hüseyin Baykara ise, Abdülkadir'i çok sevmesine rağmen onun bu kıskançlığına hayıflanırmış. Günün birinde de ona bir tuzak tasarlamış. Müziğe çok yetenekli olduğunu bildiği sarayından bir köleyi (Gulam) Abdülkadir'e armağan etmiş. Ancak, Abdülkadir'e, kuşkulanmaması için, kölenin sağır ve dilsiz olduğunu söylemiş. Abbdülkadir, çaresiz, hediyeyi kabul etmiş, ama kuşkulanmadan da edememiş. Kölenin sağırlığını ve dilsizliğini çeşitli yollarla sınamış önce. Bağırmış, çağırmış, sırtı dönük olduğu sırada büyük bir gürültüyle yerlere vazolar atmış. Ama köle, tembihli olduğu kadar tedbirli ve zekiymiş de. Gerçeği hiç belli etmemiş. Gulam'ın "sağırlığından" tamamen emin olunca da Abdülkadir müzik çalmaya başlamış. Köle kısa sürede Abdülkadir'in bütün çaldıklarını ve eserlerini ezberine almış. Bir müdet sonra da Hüseyin Baykara Abdülkadir'den köleyi sarayına geri istemiş ve böylece Abdülkadir'in eserleri başkası tarafından da okunur, çalınır olmuş. Bunu gören Abdülkadir "artık bu ülkede ikimize birden yer yok" diyerek Hüseyin Baykara'dan Gulam'ı sürgün etmesini istemiş. Gulam sürgüne gönderilmiş.

Hurafe 3: Musikişinas Padişah III. Selim döneminde Hacı Sadullah Ağa Topkapı Sarayı'nda saray cariyelerine musiki dersleri vermekle görevlidir. Mihriban adlı cariyeye aşık olur. Bu aşk karşılıksız değildir. Sevgililer buluşurlar. Mesele öğrenilir ve dedikodular padişahın kulağına kadar gider. Padişah haremindeki bir cariyeyle muaşakaya girmenin cezası ölümdür. Sadullah Ağa zindana atılır, ancak müzisyen dostları padişaha haber vermeden infazı ertelemeyi başarırlar. Zindanda bulunan Sadullah Ağa bu arada çoktan beri unutulmuş bulunan Bayati Araban makamını yeniden ihya ederek bu makamdan iki Beste ve iki Semai besteler. Bestelemekle de kalmaz, bu eserleri musikişinas arkadaşlarına meşkeder. Onlar da gidip bu yeni faslı Sultan Selim'in huzurunda icra ederler. Eserleri pek beğenen ve Sadullah Ağa'ya ait olduklarını öğrenince de verdiği idam kararına pişman olduğunu belirten padişaha bestecinin dostları idamı ertelettiklerini ve Sadullah Ağa'nın halen hayatta olduğunu söylerler. Memnun olan padişah Sadullah Ağa'yı affeder ve sevdiği cariyeyle evlendirir.

Bu hurafeler tesadüfen seçilmedi. Üçü de, son birkaç onyıl içinde Klasik Türk Müziği tarihine ışık tuttuklarını iddia eden kaynaklarda *bilgi* niyetine veriliyorlar. Başka hurafeler de yok değil: Örneğin müziğin ilahi kökeni ve evrenle ruhların yaratılışındaki rolü hakkındaki efsane (ki bu efsane Rauf Yekta Bey tarafından da zikredilir), ya da ney'den çıkan nağmelerin aslında Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye tevdi ettiği ilahi sırları açığa vurmakta olduklarına ilişkin efsane...

Klasik Türk Müziği'nin gerek *sosyal* ve *kültürel* gerekse *teknik* tarihi bilinmiyor. Bilinmeyenlere birkaç örnek verelim, hem de en kabalarından: Bu müziği kimler yapar, kimler dinlerdi? Nerelerde ve hangi formel şartlarda? "Güzel" ve "iyi" müzik neye denirdi? Beğeniler ve estetik değerler nasıl oluşur, neye göre yargı yürütülürdü? Bu beğeniler nasıl ve niçin değişti? Öncelik ve özellikle kentsel bir müzik olan Klasik Türk Müziği'nin Osmanlı'da yapılan diğer müziklerle alışverişi ve ilişkisi neydi? Burada "halk müziği" ve "kentsel aydın müziği" ayırımı ne ölçüde geçerliydi? Abdülkadir Meragi'nin herhangi bir bestesi bugüne gelmiş midir? Keman Klasik Türk Müziği'ne nasıl girdi? Sûzinâk makamını kim, ne zaman icad etti? Itrî hangi tarihte doğdu? Ölümünden bu yana henüz bir asır bile geçmemiş olan Şevki Bey kaç eser bestelemiştir? *Gazel* niçin kayboldu? Basit gibi görünen tüm bu soruların cevabını açık seçik verememeyi neye borçluyuz?

Klasik Türk Musikisi bazen sanıldığı kadar eski de değildir. En fazla dört, dört buçuk asırlıktır. Müziğin Osmanlı özgünlüğüne kavuşması ve özgün bir gelenek oluşturması onyedinci yüzyılın başlarına kadar sarkmıştır. Topu topu dört asır sürmüş bir gelenekten söz ediyoruz. Çin'de, Hindistan'da benzer geleneklerden en az on tane vardır, olmuştur. Yani belki de bu meseleyi biraz fazla büyütüyoruz.

Bu noktada iki ayrı yanılsamaya işaret etmek gerek. İlki daha çok "batıcıların" tezidir. Buna göre Klasik Türk Müziği Osmanlı İmparatoluğu'nkine benzer bir seyir izlemiştir. Bir kuruluş, yükselme ve gelişme devrinden sonra önce duraklamış ve daha sonraları da gerilemeye başlamıştır. En yüksek ve gelişmiş eserlerini verdikten sonra gerilemeye başlamıştır. Yani özetle İmparatorluk'la birlikte ömrünü fiilen tüketmiştir. Bu teze, bu sava cehaletten, bilgisizlikten başka bir ad vermek mümkün değil. Bir kere neresinden bakarsak bakalım, Klasik Türk Müziği'nin evriminde böyle bir gelişme çizgisi görmek mümkün değil. Ayrıca bu müziğin tarihinde illa da bir "Altın Çağ" bulmak gerekiyorsa, bu dönem daha henüz bu müzik geleneğinin tam olarak teşekkül edip kişiliğini bulamadığı onaltıncı yüzyıl olamaz. "Altın Çağ" olsa olsa ondokuzuncu yüzyıldır, yani Osmanlı'nın dağılıp parçalandığı yüzyıl. Tarihçiliğimizde sık rastlanan bu ilkel ilerleme-yükselme-parçalanma paralellikleri özellikle kültürel konulara hiç mi hiç ışık tutmaz.

Diğer yanılsama ise daha ziyade "doğucu" ve "Türkçü"lere aittir. Egemenlik ve kesintisizlik tezidir bu. Bir kanadıyla Klasik Türk Musikisi'nin kökeninin, bir kültürel devamlılık ve kesintisizlik içinde, Türkler'in Orta Asya'daki ilk anayurtlarına kadar izlenebileceğini savunur. Diğer kanadıyla da bu bakış, Osmanlı'nın uzun süre Ortadoğu'nun büyük bir bölümüne egemen olmuş olmasından Klasik Türk Müziği'nin diğer İslâm ya da Ortadoğu müziklerini

tamemen değiştirip neredeyse silip süpürdüğünü ileri sürer. Bu görüşün diğer bir tezahürü de "Yeryüzünde sadece iki büyük müzik sistemi vardır: Batı Müziği ve Türk Müziği" safsatasıdır doğal olarak. Yüzyıllarca sürmüş karşılıklı kültür etkileşimlerini tek yönlü bir egemenliğe indirgemek hem kısırdır hem de yanlış. Hiç mi etkilenmemiştir Osmanlı zaptettiği yerlerden? Hiç mi etkilenmedi İstanbul'dan, onu aldıktan sonra? Kültürde ve müzikte *Tabula rasa* diye bir şey olabilir mi hiç? Ayrıca Klasik Türk Müziği'nin ortaya çıkış ve gelişimindeki etkiler (İran? Arap? Bizans?) ve gelişim evreleri henüz bilinmiyorken böyle bir sava bilimsel statü kazandırmak söz konusu olamaz. Gerçi onbeşinci yüzyıldan itibaren Arapça müzik teorisi kitaplarında İran ve Türk etkisi açıkça görünmeye başlar, ancak ters yönde etkilere de çok sayıda örnek vermek mümkün. Kesintisizlik tezi de birçok bakımlardan sakattır ve Türkler'in Osmanlı yoluyla İslâm kültürüne katkısını bu tez içinde vurgulamak aynı zamanda bir çelişkidir.

Bütün kök ve köken arama çabaları gibi, boş ve yararsız bir çabadır bu. Her kökenin bir başka kökeni vardır çünkü. Ayrıca, genellikle yapılan, kaybolmuş eski Orta Asya müziğine ya da İslâmlık öncesi Türk müziğine ilişkin objektif ve tarafsız müzikoloji araştırmaları da değildir. Tavır, günümüze kadar gelen köklü bir müzik geleneğinin geçmişte kaynaklarıyla olan ilişkisini nesnel olarak irdelemek değil, kayıp bir müzikten, bir efsaneden, bir hurafeden gerçekleri zorlayarak her ne pahasına olursa olsun, yapay bir biçimde bugüne ulaşmaya çabalama tavrıdır. Oysa "köken" hiçbir zaman evrimi açıklayamaz. "Türk Musikisi Kimindir" türü yazıların geleceğin müzikolojisinde yeri olmayacaktır elbette.

Bugün Klasik Türk Musikisi diye adlandırdığımız özgün gelenek onaltıncı yüzyılda oluşur. Onu oluşturan özgün sentezin öğelerinin incelenmesi çok önemlidir. Onaltıncı yüzyılın ortalarında, ya da ikinci yarısında, Osmanlı/Türk özgün geleneğinin ortaya çıkışına ve daha önceleri egemen olan İslâm-Ortadoğu müzikleri (adına ne dersek diyelim) büyük potasından dökülüşüne, kimlik ve kişilik kazanmasına tanık oluruz. Kültür ve müzikte bir kırılma, yön değiştirme var o dönemde, önemli bir eşik. Yeni, Osmanlı kentsel kültür merkezleri giderek Herat, Bağdat ve Şam'ın yerini alıyor. Dönemin besteci ve icracıları artık İstanbul'da, Bursa'da, Edirne'de yetişmeye başlıyor. Sözlü eserlerde Türkçe'nin kullanımı Arapça ve Farsça güftelere oranla ağırlık kazanıyor. Yeni bir müzik üslubu beliriyor. "Acemler"in, "Araplar"ın ya da "Hintliler"in arklılığı vurgulanan bir müzik üslubu. Özellikle sözlü müzik eserlerinde yeni ve özgün müzik *formları* ortaya çıkıyor. "Nevbet-i mürettebe", kavl, gazel, terane, fürudeşt yok artık. Beste, kâr, semai formları ortaya çıkmaya başlıyor. Usuller yenilenmiyor, Arap edebiyatından aktarılan aruz bahirleriyle ilişkileri giderek kopan ve bugünküne yakın şekiller alan yeni ve özgün usul kalıpları

beliriyor. Osmanlı dini ve tasavvuf müzikleri de (özellikle Mevleviler'de) özgün form ve ifade biçimleri edinmeye başlıyor. Ve, belki de en önemlisi, müzik dilinin temel taşları olan makamlar, bir buçuk yüzyıl kadar önce Abdülkadir Meragi tarafından verilen tanımlarından sıyrılıp bugün bildiğimiz Türk-Osmanlı kimliklerine yakın bir niteliğe ve kapsama kavuşuyorlar.

Yani onaltıncı yüzyılda müzik geleneğinin son derece önemli bir kimlik ve kabuk değiştirme olayına tanık olunuyor. Osmanlı müzik geleneği şekillenirken daha önceki (pekiyi tanımlanamayan) gelenekte bir kırılma olur. Oluşan yeni Osmanlı/Türk geleneği de, özellikle şehirlerde, başka hiçbir önemli kesinti ya da kopma olmaksızın, aşağı yukarı dört yüzyıl kadar kendini devam ettirecektir —yani yirminci yüzyıla dek.

Ancak yirminci yüzyılda müzik geleneğinde bir diğer önemli kesinti devreye girer: Kemalist devrimlerin yarattığı kesinti.

Türkiye'de müziğin bu kadar polemiğe açık, karmaşık ve şiddetli bir tartışma konusu haline gelmesi niçin 1920'li yıllara rastlar? Niçin müzik ve niçin 1920'li yıllar?

Gelenek öldürüldü mü, yoksa eceliyle mi öldü? Bu soruya kim cevap verebilir? "İnkılâpların en zoru olan Musiki İnkılâbı" nasıl bir fantaziydi. Neden gerekti? Bu soruları, nostaljisiz ve dümdüz, hâlâ sorabiliyorsak bu, Türkiye'nin müzik ve kültür dünyasının yarım asır öncesinin şoklarından henüz sıyrılamamış olmasındandır.

Klasik Türk Müziği'nin gelişme potansiyeline 1920'li ve 30'lu yıllarda çekilen setleri saymaya gerek yok. Olan, bu müziğin kendini yeniden üretme koşullarının tepeden inme darbelerle ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildi. Bir kere bu müziğin herhangi bir formel eğitim kurumunda öğretimi yasaklanmıştı ve elli yıl boyunca bu müzik yaygın bir biçimde öğretilememişti. Ayrıca, geçmişte Klasik Türk Musikisi'nin öğretim ve intikalinde önemli bir rol üstlenmiş olan tekke ve zaviyeler zinciri kapatılmıştı. Üstüne üstlük, siyasi ve ideolojik güdülerle bu müziğe halk kitleleri nezdinde olumsuz değer yargıları aşılanmak istenmiş ve bu da uzun süre etkili olmuştu. Yarım asır süreyle bir müzik türünün köklerini ve kendini yenileme, geliştirme olanaklarını ortadan kaldırırsanız sorunu halletmiş olursunuz.

Hurafe değil Gerçek 1: Cemal Reşit Rey anlatıyor: "Atatürk'ün direktifi üzerine bir müddet sonra (1934'te) Maarif Vekili Abidin Özmen, sekiz müzisyen olarak bizleri (Cevat Memduh Altar, Halil Bedii Yönetken, Hasan Ferit Alnar, Necil Kâzım Akses, Ulvi Cemal Erkin, Nurullah Şevket Taşkıran, Cezmi ve beni) Ankara'da Kongre'ye toplamıştı. Toplantı açılıp nazikâne nutukların teatisiden sonra Maarif Vekili bizlere: 'Ey, hadi Musiki

İnkılâbı yapacakmışız, bunu nasıl yapacağız?' demesi üzerine kongrede bir şaşkınlık havası esmeye başladı. Toplantı dört saat kadar devam etti. Arada sırada Maarif Vekili'ni telefona çağırıyorlardı. Son telefondan sonra Abidin Özmen bizlere: 'Paşa Çankaya'dan birkaçtır telefon ettiriyor, Musiki İnkılâbı ne yoldadır diye soruyor' dedi. Biz büsbütün şaşkına döndük. Ne gibi bir karar alınacağını bir türlü kestiremiyorduk. Nihayet hatırlamadığım birisi 'memlekette tek sesli şarkı söylemenin yasak edilmesi gerektiğini' teklif etti..." (C.R.Rey "Atatürk ve Müzik", *Cumhuriyet*, 11.11.1963).

Hurafe değil Gerçek 2: 1951 yılında İstanbul Valisi ve Belediye Başkanı Fahrettin Kerim Gökay, İçişleri ve Milli Eğitim Bakanlıkları'ndan İstanbul Konservatuarı'na mali katkı ile birlikte "Maarif Nazırı merhum Necati Bey zamanında Sanayi-i Nefise Encümeni kararıyla kaldırılan Türk Musikisi tatbikat tedrisatına müsaade edilmesini" talep eder. Milli Eğitim Bakanlığı da bu konularda Ankara Devlet Konservatuarı'ndan yazıyla görüş ister. Müdür Mithat Fenmen ve Kompozisyon Bölümü Şefi Ahmet Adnan Saygun'un imzalarını taşıyan raporun bazı "yargılayıcı" bölümler pek ilginçtir (altlarını çizerek veriyoruz): "Monodik Türk Musikisinin tatbiki kısmının tedrisattan kaldırılması hakkında Sanayi-i Nefise Encümeninin evvelce vermiş olduğu kararın, musikimizin içtimai şartlara uygun olarak yüz küsur yıldan beri geçirmekte tekâmülün tabii ve isabetli bir neticesi olduğu kanaatindeyiz.... yüz küsur yıldan beri çokseslilik yolunda cidden büyük adımlar atmış olan yeni cereyanı kötülemeye gayret eden itiyat ve hatıralarına bağlı insanlar elbette diğer sanatlara nazaran Musikimizde kemiyet itibariyle daha büyük bir yekûn tutar. *Bu gibi itiyatlarına bağlı kimselerin tarihi vakalara gözlerini yumup ne pahasına olursa olsun hamleyi durdurmaya azami derecede gayret maksadı ile icap ederse mevkilerinden de faydalanmak isteyecekleri şüphesizdir...* monodik Türk musikisinin sazlarının tedrisini Konservatuarlarda kabul etmek... çok seslilik yolunda yürümemek, *hamleye uymamak, duraklamak ve binnetice dejeneresansa gitmek olacaktır.* Bu itibarla Konservatuarlarda ve bu talepte bulunmuş İstanbul Konservatuarında monodik Türk musikisi sazlarının tedrisine sureti katiyede muhalif bulunuyoruz."

Gelenek zaten kopuşlarla gelişmez. Büyük kopuşlar geleneğin kendini yeniden üretmesini engeller. Dört yüz yıllık tarihi boyunca Klasik Türk Müziği'nin evrilmesi hep yumuşak çizgilerle, ani ve sert ivmeler olmaksızın, duvarı örerken taşların her birinin farklı olmasına özen göstererek olmuştur. Kopuştan sonra geleneğin artıkları kendini yeniden tekrar etmeye kalkışırsa ortaya çıkan, iyimser bir tahminle ancak "kalıntı", kötümser ve daha gerçekçi bir tahminle ise ancak Nevzad Atlığ yönetimindeki korolar ve icraları türünden tatsız tuzsuz bir "remake" olur.

Ölüler diriltilemez. Ancak tahnit edilebilirler, mumyalanırlar. Ve böylece muhafaza edilirler, konserve olarak, Konservatuarlar'da, Devlet Koroları'nda vb.

Gerilemiş ya da güdükleşmiş bir gelenek, aradan onyıllar geçtikten sonra hiçbir şey olmamışçasına yeniden gündeme getirilemez, bilinçli olarak restore edilemez. Onu restorasyona tabi tutmaya kalkanların ne koşulları ya da amaçları, ne de kültürel birikim ve anıları bu göreve uygundur artık. Ortaya çıkarılabilecek olan sadece kaybolmuş geleneğin fanatik ve şekilsiz bir deformasyonu olacaktır. Empoze edilen bu şekilsiz nesne, bu köksüz bitki kalıcı olamaz çünkü herşeyden önce empoze edilmek istendiği kişiler ve kitleler onu artık zevk ve koşullarına uygun bulmayacaklardır. Bu tür geç kalmış bir ideolojik tamirat kendi destekçilerini dahi uzun süre muhafaza edemeyecektir. Gelenek deneme tahtası değildir. Bir süre için kesintiye uğratılıp, yerine başka bir şeyler denenip beklenen elde edilemezse, başarıya ulaşılamazsa, yeniden diriltilmesi ya da tamamlanması mümkün olan, yarım kalmış bir kilim, örgü ya da nakış hiç değildir. Kimse kendini aldatmasın. Kültürel ve müzikal restorasyonlar başarısızlığa mahkûmdur. Uzunca bir inkıtadan sonra bir kültür geleneğinin sosyal tabanını yeniden oluşturup, ardında siyasal irade olsun ya da olmasın, sosyal ve kültürel dokuya tekrar sıkıca tutunabilmesi mümkün değildir. Kültür iradi değildir çünkü.

Bu geleneğin kaderi, *müze*, *tarih* ve *bilim* konusu olmasıdır kuşkusuz. Hakkıyla *tarih* ve *bilim* konusu olacak bir müzik geleneğinin günümüz Türk müzik ve düşüncesine katkısı kuşkusuz hurafelerden çok daha fazla olacaktır.

Yarım asır önceki tepkisel ve anlamsız Musiki İnkılâbı'na beş-on yıldır aynı derecede sağlıksız ve tabii, hazırlıksız tepkiler söz konusu. Yeniden üretilmesinin sadece sosyal değil, teknik ve zanaat düzeyindeki temel ve koşulları dahi cebren ortadan kaldırılmış bir müzik geleneğinin ihyâ edilmesi ne ham bir hayal! "Altın Çağ"a dönüş ne tatlı bir aldatmaca!

Panik, nostalji ve hamasî nutuklar ölmüş bir geleneği nasıl canlandırabilirmiş ki?

Kolektif bilinçaltına cebren itilmiş köklü bir kültür gerçeğinin son yıllarda bir tür iade-i itibara konu olması hakkaniyet adına sevindirici olabilir. Ama saat rakkasının öbür uca gitmekte olmasına da kimseler sevinmesin. Kimse kendini bir kez daha aldatmasın, "Kültür Şûraları"ndan, "Müzik Kongreleri"nden birşey beklemesin. Sadece önlem ve hamasete dayalı bir "müzik politikasının" fiyaskoya mahkûm olduğunu söylemeye hiç gerek var mı? Musiki İnkılâbı'yla Musiki İrticaı arasında ne fark var ki? Müzik Politikası ve Müzikte Politikası'nın örtüştüğü bir dönem daha yaşanacaksa bundan kârlı çıkacak olanın müziğin kendisi olacağı nasıl düşünülebilir? Tarih kendini iki

kez tekrar edermiş: ilkinde trajedi, ikincisindeyse maskaralık (fars) olarak.

Klasik Türk Müziği'ne sadece bir bilim ve araştırma nesnesi olarak bakılmaya başlandığı zaman Türkiye'de çok şeyler değişmiş olacaktır.

Klasik Türk Müziği hakkında bugüne dek yazılmış en anlamlı cümle "...rûmun şuarası ölümün arkasından konuşur"dur.

Jean Genet:

Güzelliğe, tikel, herkeste farklı olan, görünür ya da gizli yaradan, her insanın içinde taşıdığı, koruduğu ya da geçici fakat derin bir yalnızlık için dünyayı terk etmek istediğinde kapandığı, çekildiği yarasından başka kaynak aranmaz. Demek ki bu sanatla, sefalet düşkünlüğü arasında büyük fark var. Giacometti'nin sanatı, her insanın, hatta her şeyin o gizli yarasını bulmak istiyor gibi geliyor bana: yarası, insanı ya da şeyi ışıtsın diye.

GİACOMETTİ'NİN ATÖLYESİ

Metis Yayınları
Başmusahip Sokak 3/2, Cağaloğlu/İstanbul

TARİH ve TARİH RESİMLERİ

Max Raphael

İnsanoğlu 17. yüzyılda doğaya, 19. yüzyılda ise kendi tarihine egemen oluşunun temelini atmıştır. Her ikisi de, mülk sahiplerinin çıkarları doğrultusunda, insanî işgücünün yerine daha ucuz mekanik işlemin geçmesi sonucu, köleliğe dayalı ekonominin kaldırılıp, insan emeğinin özgür bir metaya dönüşümüyle mümkün olabilmiştir ancak. Doğabilimlerine özgü bilgileri gerçekleştiren endüstri devrimi, hem toplumsal oluşumdaki ekonomik temelleri, hem de tarih yazımının ideolojik yorumlarını, yani sosyolojik açıdan göreceliğini ortaya koymuştur. Bu devrimin, tarihsel olanı daha önce tahmin edilemeyecek biçimde tarihöncesine yayması ve çevreleriyle olan savaşımlarındaki güçlükleri yenen halkların önceki aletlere takılıp kalarak buna uygun tinsel aşamayı daha karmaşık bir hale getirmeleri sonucu, tüm tarihi, tarihöncesinin ikinci evresine dönüştürmek üzere, geleceğe bakışın önü açılmıştır. Eğer daha eski bir geçmişin tanıklarını dikkate almaksızın, yazılı kayıtlar ile tarihi başlatmak doğruysa, tarih, bu kayıtlardaki bilinç aldanmasının giderilmesiyle bilimsel bir kimliğe kavuşacaktır. O zamana dek tarih resmini yalnızca, "doğru" temsil edilişinde iktidar çıkarı bulunan kesimin ideolojisi olarak tanıma durumundayız.

Yorumun göreceliği yalnızca ilk belirlemeyi değil, süregelen ve değişenin sınırlanmasını da içermektedir. Günümüzde, Ortaçağ'ın tersine, Kabil'in Habil'i öldürmesinden çok, David ile Goliath'ın öyküsü ilgi çekicidir, çünkü iki ayrı ulusun temsilcileri olarak karşı karşıya gelmiştir bunlar. Ancak, ilkinde kardeş cinayetinin işlendiği bu anla birlikte şu da tarihe geçmiştir: Çiftçi, Tanrı'nın gözdesi olduğu için çobana kıymıştı; bir başka deyişle, ekonomik açıdan bağımsız olan çoban, çiftçilerin üzerinde zorla güç sahibi olmak istiyordu. Yerleşik düzene geçildiğinden bu yana tüm tarihöncesi avcı, çoban ve köylüler arasındaki bir meslek ve sınıf çatışmasıyla doludur; aynı ya da farklı halkların kadın ve erkekleri de dahildir buna. Sınıf çatışmalarının içe, politik savaşların ise dışa dönük yüzleriyle aslında hep aynı tarihi oluşturduğunu ve bunların karşılıklı olarak birbirlerini açıkladığını henüz dikkate almayanlar yalnızca tarih yazarlarıdır.

Büyünün geçerli olup, bir kahramanın başka bir aşiret veya mesleğe bağlı düşmanını gerçekten öldürebilmek için önce suretini (in effigie) öldürdüğü günlerde, *geleceğin tarihi* bir paradoks değil, gerçekti. Çünkü büyü alanında eylemsiz bir hazırlık ne denli anlamsız ise, hazırlıksız eylem de o ölçüde anlamdan yoksundu; ve bu yüzden bilinçli eylem, daha önce tarihin bir uğrak noktasıydı (oysa ileriki dönemde bu bilince eylemden sonra ve eylemi tahrif ederek sahip olan insan, bundan ötürü tarihi geçmişe bağlamıştır). Buna karşılık Peygamber, tarih yapmaz; çünkü düşünce ile eylem arasında bir kopma vardır; öyle ki, tek kişinin seyirsel görünüşü, halkın eylemi için bir amaç oluşturmasına karşın, bunu gerçekleştirebilecek araçtan yoksundur insanlar. Ancak, 19. yüzyıl bilimsel bir kehanetin olup bitenler alanında gerçekleştiğini göstermiştir bize —yetmiş yıl sonra.

Mısır'ın tarihöncesi, yalnızca ilk büyüsel değil, dinsel tarih resmini de göstermektedir bize: Ölü bir hükümdarın yaşamından tek tek anlar ve onu ilkinin tekrarlanacağı ikinci yaşamına götüren kayıklar Karakteristik olan şey zamanın evrenselliğidir; dinsel tarih resmi, tüm geçmiş ve geleceği kapsama savındadır. Hıristiyanlığın tarih resmi, ilk günahtan başlayıp, İsa'nın kurban edilerek kurtuluşu üzerinden, mahşer gününe dek uzamaktadır. Ama dinsel kökenli tüm tarih resimlerinde şimdiki zaman —geçmişin devamı (ilk neden) ve geleceğin kazanımı (rahmet-i Rahman) olarak— ancak iki uç noktanın kesiştiği yerde bir anlam içermektedir. Yine de bu kesişme noktası olarak şimdiki zaman mutlaka zorunludur; tıpkı Adem'in doğuşu ve mahşer günü gibi çiftçilerin aylık çalışması, zanaatkar ve esnafın etkinliği, tinsel yürütümler kilisenin pencere ve portallerinde yer almaktadır. Dinsel tarih kavrayışı güncel bir ideolojiydi; bu kavrayışın ileriye yönelik yorumu ise çağdaş bir derlemedir.

Burjuva ideologları, her türlü karşıtlığın sentezini gerçekleştiren Yunanlılar'ı önce putlaştırmış, daha sonra da mimarî yapılarında mekân yaratımının, tarih yazımında ise zamanın anlamının bulunmadığı gerekçesiyle bostan korkuluğuna indirgemişlerdir onları —burjuvazinin başlangıcındaki umut ile sona erişindeki düş kırıklığı doğrultusunda. Hiç kuşkusuz, eğer insan şimdiki zaman korkusuyla geçmiş ve geleceğin sınırsız sonsuzluklarına kaçarsa, bu kötü sonsuzluktan korkuyu niçin şimdiki zamanda canlandırdığı anlaşılmaz hale gelir. İşte bu yüzden Yunanlılar'ın kahramana yaraşır tarih resmi önemlidir; çünkü tüm zamanı belli bir anda yoğunlaştırarak, buna onur ve değer, yani akıp gitmekte olan yaşama doğaötesi bir paye vermiştir. Tüm tarihsel boyutlar: Tensel-ekonomik, duyusal-politik, duygu ve aklın tinselliği zamanın birliğinde yoğunlaşır; ona süreklilik verip, ölmekte olan zamanı zamansızlığa dönüştürmek üzere.

Rönesans'ın başlangıcında dinsel dünya görüşü gücünü yitirince, şimdiki zaman, vurgulanan yeni bir değer olmuştur. Uccello, kendi zamanındaki şövalyelerden bir grubu resmetmişti; savaşa girmek istemelerine karşın başaramıyorlardı bunu; Uccello, toplumsal açıdan yararsız olan bir sınıfın ölüm dansını resmediyordu burada. Şövalyeler, ne olduğunu anlamadan tarihsel yazgılarına boyun eğerken, sanatçı bilmekte ve bunu demir zırha ceset rengi vererek yalnızca içerikle değil, renk ve biçimi birbirine karşıt düzenleyerek kompozisyon aracılığıyla da vermektedir. Kitleden savaş yönüne doğru üç aşamada sarmalanan çizginin bulunduğu noktada, komutan ve birliğin önü, giderek artan soğuk bir menekşe rengiyle kesilmiştir. Tarihin ince alayı ile bilincin güldürüsü, tarih resminin nesnesi olmuştur burada.

Rönesans'ın sonunda Veronese, Kanaa'nın düğününü bahane ederek Venedik ticaret aristokrasisinin toplumsal eleştirişini verir bize; şövalyeler, aristokratların parasına el koymuştur: Tamamen ruhsuz, ağır brokar ve mücevherler içinde elbise sehpasını andıran bu senatörlere beyaz ve zenci uşaklar hizmet etmektedirler; doğanın tüm sıcaklığı ve kokusunun meyvelere sinmesi gibi, bu uşaklara da insanî olan bulaşmıştır. Sanatçılar at nalı biçimindeki masanın merkezinde kendi başlarına oynamaktadırlar; çünkü iktidar ve tin tamamen kopuktur; halk, zenginlerin içki sofrasındaki şaşkın bir izleyici olup, bu zenginlerin kendilerini kolayca mazur göstermeye çalıştıkları maske de dindir. Burada nedenselliğin çözümü başlamış ve kapitalizmin laneti olarak insanın kendisine yabancılaşması belirlenmiştir: İktidar hazzıyla bilincin körelmesi, servetin yükü altındaki yüzsüzlük, dolgun görünüşün içindeki ölüm. Manet'ye giden yolun başladığı yerdir burası; sanatçı, vitrindeki somun gibi Olympia'yı yatağa yatırmıştır; tıpkı satılık mal gibi.

Tarih resmi, çığır açan bir olayın yalnızca bir epizod ya da belge olarak temsili değil, somut bireyin bütüne karşı işlevi içinde verilmesidir. Bu yüzden, Le Nain'in *Köylü Ailesi* bir tarih resmi gibi görünüyor bana; çünkü onları bir sınıf olarak resmedip, tarla ve evdeki işlerini kendi elleriyle dokudukları elbiselerinin ağırlığına taşımıştır. Ayrıca, sömürülmüş olmalarından doğan sefalet, XIV. Louis Dönemi'nde bile isyana yol açacak denli güçlü verilmiş olup, yüz elli yıl sonra muzaffer bir biçimde feodalizmin baskısından kurtularak özgürlüklerini ilan etmeye muktedir kılmıştır onları; ve yine bu insanları Fransa tarihinin günümüze dek belirleyici etmeni haline getirmiştir. Le Nain'in başarısında olağanüstü olan şey, ardılı bulunmayışıdır; çünkü ezilmiş ama geleceği olan bir sınıf, hiçbir zaman böylesine yüce ve nesnel tasarımla mükemmelen temsil edilmemiştir. Çökmekte olan bir dönem, sanatçıya yaratma için gerekli uzaklığı sağlarken, geleceğe bakış da, tıpkı bilim adamları gibi şaşkına çevirmektedir onu.

Ç. MURAT AHLATÇI

Kanaa'nın Düğünü, Veronese, 1563.

Tarih, devingen renk kütlelerinin kompozisyonu için bir vesileydi Rubens'te. Ona göre, geçmişte ve şimdi olup bitende en önemli şey, koyu bir manzaranın ön planında yer alan kahverengi aslanların üzerindeki pembe beyaz iki çocuktu: Güç ve masumiyetin, iktidar ve tinin, duyusallık ve yapının uyumu. Tarih, diplomasinin akılla dışlayamadığı, ya da entrikalarla eklemek istediği bir şeydi: Usdışı kalıntı. Rubens, paletinin savaşım alanı için bunu istedi; ve sadece bir tek galip vardı burada: Sanatçı. Rubens'in, tarih resimlerinin nedeni, eylemi ve etkisi olarak hissettiği zafer duygusunu, VII. Gregor, Canossa'da hissetmiş olamazdı. Peki ya kalıntı —Le Nain'in köylüleri ile Frans Hals'in kentlileriydi bunlar.

Bir toplumun, bireyden farklı olarak kendini tanıması, olmakta olanın (Seiende) değişkene yönelik ironik bir talebi olduğu için, her mutlakiyet nedensellğin yerine görkemi koymakta, görkem de bu yüzden görkem olmaktadır; çünkü sanatçı, zorunlu olarak mutlakiyete dayalı görkemde bulunan "pompe funebre*"in katılımını, istemeyerek ve kendi iradesi dışında gösterebilmektedir ancak. Ancak, eğer göreli olan bir şey, bağımlılıklarını aslî olduğu için saklamaya *mecbursa*, kendisini karşıtına dönüşüm ile adlandıran tarihsel yıkım kaçınılmazdır; ve bu bağımlılıklar her mutlakiyet için geçerlidir; zira her mutlakiyet, ya iki karşıt gerçekliğin aracılığıyla yaşamakta, ya da ezenin maşası olarak onun varlığını aldatılmış ezilenin desteğiyle güvenceye almaktadır. Görkem, her türlü nedeni yükümlenmiştir (soyutlamadaki olumsuzu da). David, ölü Marat'yı resmettiğinde, onun bir cinayete mi kurban gittiği, yoksa intihar mı ettiği sorusunu açıkta bırakmıştır; çünkü iktidara doğru yükselen bir sınıfın, kendi bencil çıkarlarını tüm toplumun çıkarlarını temsil ediyormuş maskesi altında savunduğu bir anda, nedeni sormak tabuydu.

Bir sınıf, yalnızca kendi sınıf ideolojisine uygun ve onun gerçekleşmesine yardımcı olan eylemleri resmettirdiği zaman *katışıksız* tarih resmine sahip olabilir. Goya *3 Mayıs*'ı, Delacroix ise *Barikatlar*'ı yaptığında, bunlarla mutlakiyetin görünüş ve özüne yönelik savaş resimleri yaratmışlardı; ve bu yapıtlar, bir dönemi sadece betimlemeyip, aynı zamanda temsil de ediyorlardı. Delacroix, İstanbul'a girişi yahut Nabukadnezar'ın ölümünü resmettiğinde, antik ile modernin tuhaf bir karışımında, Salon için romantik ruhsal portreler yaratmıştı. Burjuvazi ve tarihsel öznenin tarihi oluşturan gücü giderek körelince, güncel olan bir şey bile doğal atmosferi içinde değil, toplumla ilgili bir ölüdoğa gibi izlenir oldu sonuçta (Manet'nin *İmparator Maximilian'ın Kurşuna Dizilişi*'ni karşılaştıralım).

Soyut tarih resmi, türresmi (Genrebild) ile tamamlanmıştır. Burada, bir sınıfın gündelik, sakin ve edilgen yaşamından bir kesit verilmekte olup, bu in-

* cenaze alayı, *çn.*

San Romano Savaşı, Paolo Uccello, yaklaşık 1455, The National Gallery, Londra.

Ornans'ta Cenaze, Gustave Courbet, 1848-49, Louvre,Paris.

Köylü Ailesi, Louis Le Nain, 1640, Louvre, Paris.

Yıldız Yiyen, K.Seligman, 1947, R.White Koleksiyonu, New York.

sanlar işgünlerinde özgür olmanın keyfini çıkardıklarını sanadursunlar, arkalarında tarih yapılmaktadır. Türresminin 19. yüzyıldaki anıtsallığı, orta sınıfı tarihin taşıyıcısı yapmaya çalışmıştı, oysa ekonominin tarihi oluşturan süreci içinde hiçbir yeri olmayan bu sınıf, ancak çektiği acıya tepkide bulunmasına karşın, harekete geçecek güçten yoksundu. Courbet'nin atelyesi, türresminde çalışan diğer ressamların boşuna bir birlik aradığını göstermektedir bize. Courbet'nin anıtsallaştırılmış alt ve orta sınıfı önce açık bir mezar çukurunun önünde toplamış olması, her halde kendisinin de bilincinde olmadığı bir zorunluluktan kaynaklanıyordu. Courbet, üretici olmayanları tarihin taşıyıcısı durumuna yükselttiğinde, Marx, sadece bu ütopyayı açığa vurmakla kalmamış, o güne değin olan tüm tarihin tarihöncesi olduğuna işaret ederek yeni bir yol göstermişti. Buna göre, tarihe giden bu yolu, yanılsama olmaksızın in-

sanlar yapacak ve kendi ürünlerinin kölesi olmayacaklardı.

Bu andan itibaren kuram ile praxis arasındaki uçurum burjuva tarihini resimsiz kılma yolunda tehdit ettiği için, sahici tarih resimlerinden çok röportaj ve suçlamalar oluşmaya başlamıştır. Ancak soyut sanata karşı Gerçeküstücülük özneye yeni bir anlam verdiğinde, Kurt Seligman, çökmekte olan küçük burjuvazinin kasvetli ölüm dansı-atmosferi'ni resmedebilmişti; ve bu da 1937 yılından beri Paris üzerinden ağırlığını koymaktaydı. Yüksek bir bakış çizgisinin altında, kurtarılmış yaratıklar —insandan doğan korku, hezeyan ve kaygının oluşturduğu umutsuz bir halka oyunuyla çıkıyordu ortaya; yanık kokusu ve kokuşmuşlukla çevrelenmiş durumda. Yetingen umutsuzluk, darkafalılık, kör bencillik ve ayartılmış çatışma iradesinden kaynaklanan çağdaş ruhsal ortam, eylem ve düşünce gücünü yitirerek kendi içinde parçalanmış bir toplumun tinsel ve ahlakî açıdan karanlığa boğulması —sanatçı, şeytanî bir korkudan hareketle, bunu yakalayıp figüre dönüştürmüştü; zamanın resmi, tarih resmi.

Okuyucu, dev bir altlıktan birkaç isim seçip, esas anıtı göstermediğimi söyleyecektir. Henüz oluşum aşamasındaki bir şeyi açıp gösteremez insan. Bu savaş —ya da bir sonraki— tarihöncesine son verdiğinde bu anıt görülebilir hale gelecektir.

Almanca'dan çeviren: Mehmet Ergüven

Marguerite Duras:

Sinemanın doğmasıyla birlikte, kapitalizmin derhal başlattığı akıllara durgunluk verici bir muhabbet tellallığı sonucunda dört ilâ altı seyirci kuşağı biçimlendirildi; şimdi artık bizler, modern çağın en büyük seçme saçmalarından oluşan bir görüntüler Himalayası'yla karşı karşıyayız.

YEŞİL GÖZLER

Metis Yayınları
Başmusahip Sokak 3/2, Cağaloğlu/İstanbul

Mehmet Yaşın

GİRNE'YE GİRME*

Girne'ye girme demişlerdi
girersen döllenme
bin yüz kere söylemişlerdi
dinleseydin suç sende.

O gelen aynı gemiydi
yelkeni atlas sandın, kefendi.
Limana boşalttığı
Şarkımızın aşk şarkısı değildi
denizin kanıyla doluydu anforalar
içenler zehirlendi.
İçmeseler vebadan öleceklerdi
ölmeşeler savaşa gideceklerdi.

Ölsek de ölmesek de
dönün dansevi ışıkları
rengârenk gölgeler olalım
dönün dansevi ışıkları.

* "Girne'ye Girme": Kıbrıslı Türk halk şiiri-tekerlemesinden esinle: "Girne'ye girme/ Girersen eğlenme/Eğlenirsen evlenme/Evlenirsen döllenme/Döllenirsen çocuk etme/Çocuk edersen evlendirme"... Girne Osmanlı döneminden beri bir çeşit askeri kışla olduğu için, bu tekerleme uydurulduğu. (XVII. yy.)

Bilmem hangi savaşın ürpertisiyle
gözleri açık taş kesmiş Girne.
Birbirine karıştırmış
gemilerle giden sevgilileri
gelen ölüleri
gelen ölüleri.
Yerinden kımıldasa A-4'ler tarayacak
kımıldamasa uçaklar bombalayacak.

Aşk kımıldar biz kımıldamasak da
bahçeleri sulama demişlerdi
sularsan da çapalama
nasıl olsa savaş çıkar.yakında.

Çırılçıplak görünsek Kale'deki askerlere
çığlık kıyamet sardunyalar açsa
açmasa da Aşkdeniz'imizde.
Ateş yakıp dansetsek
dansetsek deniz mağralarında
videolar, LSD'ler dansetsek revolverler.
Dansetmeyen aklını kaçırır burda
kaçırmayan boğulur tuzlu sularda.

Girne'ye girme demişlerdi
dönün dansevi ışıkları
nasıl olsa savaş çıkar yakında
dönün dansevi ışıkları.

Girne, 1980 (1985)

YEŞİL BİR MARKSİZM ELEŞTİRİSİ

Hüseyin Hasançebi

Sol düşünceler ve ideolojiler cephesinden bakıldığında dünyamızın bir hayli "renklendiği" görülecektir. Her bir sol düşünce açısından bu renklenişi, teorik zenginleşmeye dönüştürmek gibi doğal bir amaç belirlemektedir. Özel olarak Marksist düşünce sistemi içinde bulunanlar bakımından yaklaşırsak, iç içe gelişen iki eğilimi birarada görüyoruz. Marksizm'i kurtarma ve Marksizm'den kurtulma biçiminde kabaca tarif edebileceğimiz bu iki zıt eğilimin iç içe gelişmesi de olağandır. Çünkü her ikisi de "kurtulma" düşüncesi platformunda gelişmektedirler. Ayrıca henüz, kim Marksizm'i "kurtarmak", kim ondan kurtulmak istiyor; bunun ölçülerini oluşturacak kadar dünyamızı tartışıp tanıyabilmiş değiliz.

İster Marksizm'i kurtarmak, ister Marksizm'den kurtulmak amacından hareket edilsin, Marksizm'in gerçekten bilimsel bir eleştirisi gerekli olacaktır. Ancak şundan bugün bile emin olabiliriz ki, Marksizm'e, Marksizm dışından yönelmiş bilimsel eleştiriler de olacaktır. Tek ölçütü bilimsellik olanlar için Marksizm'in dışında olmak ve dışından bakmak önem taşımamaktadır. O halde Marksizm, teorik yenileşmesini, sadece kendi "iç eleştirisi" aracılığıyla değil, kendi sistemi dışından aldığı bilimsel eleştirilerden de beslenerek gerçekleştirmeye çalışacaktır. Halbuki Marksistler için, dünyamızın bugünkü durumuna ve gösterdiği gelişme eğilimlerine Marksizm'in içinden bakmakla dışından bakmak arasındaki fark son derece ve en az, bilimsel bakmak kadar önemli olacaktır. Bu farkın önemi ortadan kalktığı zaman, ortadan kalkan sadece Marksizm'in varsayımları ve sosyalist bir dünya ütopyası olmayacak; *"düş"* ile *"gerçeği"* birbirine karıştırmak gibi, bana göre insanal en gelişkin yanımız da baskı altına girecektir.

Defter'in onuncu (1989 Ekim) sayısında yayınlanan, yazarları Taner Akçam ve Michael Böttcher tarafından 1985 yılında kaleme alındığı belirtilen *"Lenin'in Devrim Teorisi'nde Rusya'nın Asyalı Karakteri"* başlıklı makale, daha doğrusu makaleye 1989 yılında ilave edilen "sonsöz" niteliğindeki görüşler, ilk bakışta Marksizm içi olup olmadıkları kolayca anlaşılamadığı için tartışılabilir bir zenginlik taşıyorlar. İlginç çıkış noktaları var.

Makale yazarları Marx-Engels ve Lenin'in Avrupa merkezci bir tarihsel gelişme teorisine bağlı kaldıklarını "kanıtlamaya" çalışıyorlar. "Kanıtlamaya çalışmak" hiç gerekmezdi; çünkü aynen böyle olduğunu herkes zaten bilmekte, Marksistler ise kabullenmektedirler. Materyalist tarih anlayışı eğer doğru ise, veya tarihsel materyalizmin kendî doğrusu bu ise, Marksistler'in sosyalizme giden yolu, toplumsal-tarihsel ve dahi formasyonel gelişmenin o günkü en ileri platformu Avrupa'da aramaları doğal değil midir?

Aslında Marksizm'in bu yanını kurcalamakla yazarlar sadece Marksizm'in değil, insan düşüncesinin en güçlü yanını, sadece düşüncenin olsaydı "spekülatif" der geçerdik; ama aynı zamanda dünyanın nesnel durumunu da karşıya almaktadırlar. Bu noktada açılan bir tartışma ister istemez biz "bütün" kavramının tartışılmasına götürür. Rus Devrimi'yle Avrupa arasındaki ilişki bu kavram etrafında tartışılmıştır. "Friedrich List Üzerine" yazısında Marx düşüncesini "Komünist devrim dünya çapında olacaktır; çünkü devrim tarafından yıkılacak olan kapitalizm dünya çapında bir toplum sistemi haline gelmiştir" şeklinde belirtir. Yalıtlanmış yerel olguların dünya tarihi açısından bir önemi olmayacağını da ekler. Bununla da kalmaz, üretim araçlarının dünya çapında gelişip yetkinleşmeleri anlamında *bütün* ve *bütünlük* ortaya çıkmamışsa, kapitalizme karşı her türlü patlama deneyini "Donkişotluk olmaya mahkûm" ilan eder.

Andığımız makalenin yazarları Maksizm'in, Lenin tarafından Rus devrim perspektifine de oturtulmaya çalışılan bu temel tarihsel evrim anlayışını Marksizm içinde iğreti, kabul veya reddedilebilir öğelerden biri gibi ele almak eğilimindedirler. Nitekim, ilginç tartışma noktaları veren "sonsözlerine", ana metin boyunca izledikleri bu yaklaşımları sayesinde ulaşıyorlar.

Taner Akçam ve Michael Böttcher'in ortak ilginç görüşleri şöyle özetlenebilir:

— Marx'ın evrensel (Avrupai) olandan izole (tarihsiz) halkları tarihsel gelişme açısından faktör saymayan objektivizmi ile, Lenin'in "Avrupalı olmayan kültürleri ciddiye almayan tavırları" onların "Avrupa'da ortaya çıkan ve tüm ümitlerini kendisine bağladıkları sınıfa, PROLETARYA'ya olan inançlarıyla doğru orantılıdır."

— Bugün, bu "Avrupa Merkezli gelişme teorisiyle, tarih felsefesiyle esastan bir kopma" gerekir. "Batı'nın (ABD, Japonya, Kanada vb.) gelişmişlik düzeyi ve özellikle çalışanların maddi yaşam koşulları bugün milyonlarca insan için ulaşılmaya, elde edilmeye değer görülüyor. FAKAT uluslararası bu GELİŞME DÜZEYİ TÜM ÜLKELER İÇİN GENELLEŞTİRİLEMEZ." Çünkü sömürüye, "doğanın hesapsız ve sorumsuz sömürüsüne" dayanıyor. "Genelleştirilmesi ekolojik katastrof" anlamına gelir.

— Ayrıca: "Bugün gelişmiş ülke proletaryası insanlığın kurtarıcısı olmak dışında herşeydir. Özel durumlarından ciddi faydalar elde etmektedirler, sınıf dayanışmasını unutmuşlardır; bu durum çalışanların tümü için geçerlidir; bir devrimde kaybedecekleri pek çok şey vardır.

— Nihayet dünya devriminin yedek merkezi olarak düşünülen Sovyetler de "sıfırı tüketti". Ekim Devrimi ile başlayan proje (Komünizm'e geçiş) nihai olarak iflas etmiştir. Ve "yeniden başka bir yerde denenmek zorundadır"...

— *Önerdikleri çıkış yolu*: "Artık evrensel tarih şemalarına bağlanmaktan, evrensel tarihsel açıklama modellerine şartlanmaktan vazgeçmek ve sosyalizmin kaynaklarını her ülkenin kendi zengin sosyal gerçeklikleri içinde, her toplumda ve her kültür dünyasında aramalıyız. UMBERTO ECO'nun 1972'de söylediği gibi: 'Dünyanın Merkezi tüm yerküreye yayıldı!' " (Defter, 1989, sayı 10, sf. 65-66)

Özel olarak "Rus Marksizmi" —ve dolayısıyla Lenin— için, proletaryaya duyulan ve üstelik Ekim Devrimi bağlamında boşa çıkmamış bulunan bir peşin "inançtan" söz etmek mümkün olsa bile, Marksist teoride "proletaryaya inanç" diye, bilim dışı olduğu besbelli bir tutuma rastlanmamıştır. Marx'ın apaçık vurgusu, proletaryanın verili bir durumda *kendisi için* neyi isteyip istemediğine değil, ne yapmak *zorunda olduğu* üzerinedir. Aksi halde Marx, sonucu *varolanda* gören ve böylece sisteminden tarihi ebediyyen kovan Hegel'den ayrı yanıyla farkedilemez olurdu. Nitekim makale yazarları da, "gelişmiş ülkeler proletaryasını" sosyalizm için artık hiçbir şey vadetmeyen, "başkalaşmış" bir sınıf olarak nitelerken, tastamam bir somut durumdan hareket etmektedirler; ama zaten idealizm de hep böyle, nesnel olana dair düşünür; ince fark, çözümlemeyi "dışarda" arayıp, üstelik *bulmasından* (!) ibarettir. Marksist teorinin oluştuğu dönemde proletarya, sosyalizm için birşeyler vaadetmek şöyle dursun, insan olarak da hiçbir şey vadetmiyordu; maddi ve manevi durumu bakımından bugünkü modern proletaryaya göre, söz yerindeyse berbattı. Michael Böttcher ve Taner Akçam'ın izledikleri akıl yürütme yolundan hareket edilseydi, herhalde Marksizm'e değil, olsa olsa Hıristiyanlığın o günkü sosyal ilkelerine ulaşılabilirdi.

İster dışına çıkarak, ister içinde kalarak eleştirelim, sonuçta eğer "Marksizm'i eleştiriyorsak", onu önümüzde tarihsel varsayımları ile birlikte tutmak zorundayız. Avrupa Marksizm'de, bir *durum* olarak değil, temel bir varsayım olarak bulunur. Bu varsayımı atarsanız Marksizm'i de, herhangi bir eleştiri zahmetine katlanmaya gerek yoktur; atmış ve kurtulmuş olursunuz. Böyle yapsanız da sosyalizm genç kalır; çünkü sosyalizm Marx'tan önce de vardı. Nitekim, ele aldığımız makalenin yazarları da "*Avrupa*"yı, yani Marksizm'i atıyorlar, sosyalizmi bir amaç olarak korumayı sürdürüyorlar. Onlara göre "Ekim Dev-

rimi ile başlayan proje nihai olarak iflas etmiştir..." fakat "yeniden başka bir yerde denenmek zorundadır". O zaman tartışma, bunun sosyalizm olup olmadığına doğru gelişecektir.

"Başka yerlerde de denenmesi" fikrine gönülden evet ama, başladığı yerde nihai olarak bittiğine dair hüküm bana erken görünüyor. Varolandan "nihai sonuç" çıkarması özelliğiyle Marksizm'e benzemiyor diye değil, Marx'ta eleştirdiği, "tarihsiz halkları" dünya tarihi bakımından güç saymama "yanlışını"(!) bu kez kendi, "reel sosyalizmin tarihsizliği" olarak kullandığı için. Bu ülkelerde komünizme geçiş deneyimlerinden tezahür etmiş bir model, evet nihai olarak iflas etmiştir; peki bu ülkeler hangi noktadan alıp hangi noktaya ulaştırmıştır? Bu deneyimler hiç yaşanmamış gibi sosyalizmin geleceği üzerine, veya kapitalizmin geleceği üzerine varsayımlar üretmek mümkün olabilir mi? Dünya ve bu ülkeler, bu deneyimden önceki tarih platformunda mıdırlar? Reel sosyalist ülkelerin küllerinden gene kendileri mi, bir tür veya tastamam bir kapitalizm mi, yoksa başka bir şey mi doğacak? Teknolojik gelişme sorunları içinde boğulmayarak, özel mülkiyetin kaba ilgası bugünkü "mülkiyetsiz" sistemden, yetmiş yıllık bedeli de çıkarak yeni bir sosyal mülkiyet biçimi bulunduğunda, yönetsel ağırlıklar merkezden taşraya doğru, siyasetten insana doğru, bütünden parçalara doğru kaydırılabildiğinde, temel doğrultusu demokratizm olan bir sosyalist restorasyon sağlanabildiğinde, evrensel bir geçiş modeli olarak değil ama, tarihsel evrimin kendine has bir zenginliği olarak yeni bir sosyalist gelişme varyantı oluşamaz mı?

Reel sosyalizmden, yetmiş yıllık bir deneyimin de yardımıyla çıkmaya çalışan güçlere "şans tanımamak" olmayacağı gibi, kanımca gelişkin kapitalist ülkeler proletaryasını da sosyalizmin defterinden bir kalemde silip atmak doğru olmayacaktır. Marksist evrim kuramına göre sosyalizme tarihsel bakımdan en çok yaklaşmış toplumların, pratik bakımdan sosyalizme en uzak toplumlar ilan edilmeleri, ağırlığı olan bir tez değildir.

Varolan durumuyla gelişkin kapitalist ülkelerde işçi sınıfı "kendini ve insanlığı kurtarma" misyonundan uzaktır. Kapitalist birikimin genel konumu bu refah toplumlarında işçi sınıfının "ayaklanma ruhunu" tahrik eder yönde işlememektedir. Ancak bu, sadece, işçi sınıfının nesnel tabiatına ve 19. yüzyıl birikimine göre tasarlanmış bir "devrimci sınıf" vermiyor olması anlamında doğru, ama bu sınıfın kapitalist ilişkiler sistemi içinde her zaman, kendine özgü bir "alternatif ilişkileri" bulunacağı, bu alternatif ilişkilerin fabrika düzeniyle sınırlı çelişkilerden ibaret olmayıp, her platformda Marksist tarihsel evrim teorisini doğrular tarzda gelişip yaygınlaşan ve giderek insana iki farklı bakışın çelişkisini dile getiren ilişkilere dönüşmekte olduğu anlamında yanlıştır. Bilimsel devrimin yaratması muhtemel toplumsal dönüşümlerin endüstri

devriminin yarattıklarından daha az köklü olacağını, endsütri devriminin bütün dünyada yarattığı politik ve düşünsel akımlardan daha zengin kurtuluş alternatiflerini, bilimsel devrimin yaratmayacağını söylemek için henüz erkendir.

Ancak şu görüş ilginç ve tartışılmaya değer bir tezdir: "bu (Avrupa'daki) GELİŞME DÜZEYİ TÜM ÜLKELER İÇİN GENELLEŞTİRİLEMEZ"...

Marx'ın tarihsel gelişme anlayışını oluşturan ilk düşünceler, dönemin Avrupası'ndaki endüstrileşme süreçlerinden etkilenmiştir. Ama bu süreçler sadece Avrupa'yı değil, bütün dünyayı kökünden değiştiren süreçlerdir ve Marx'ın tasarımı da doğal olarak evrensel çapta bir dönüşüm öngörüsü üzerine kurulmuştur. Bu öngörü maddi gelişme süreçleri bağlamında gerçekleşmiştir. Gerçekleşmeyen, bu gelişmeye tekabül eden siyasal dönüşümlere (devrimlere) ilişkin öngörüdür. Dünyanın bir bütün olarak Marx'ın öngördüğü mecraya girmemiş olması bir vakıadır da, asıl düşünülmesi gereken, tarihsel devinimin bugün hâlâ ve gelecek için de artan oranda, bizi bu tek mecraya doğru itip itmediğidir. Öyleyse, Avrupa merkezciliğin, olumsuzlanacak bir yanı, bir de dünya tarihi açısından vazgeçilemeyecek bir yanı olmalıdır.

Sosyalizmi Avrupasız düşünememek, sosyalizmden anladığımız muhtevadan ötürüdür. Bu Marx ve Lenin için daha az, günümüz için daha çok geçerlidir. Ancak, makale yazarlarının sordukları soruyu yanıtlamadan, "Avrupa'nın", sosyalizme giden yolun hangi anlamda zorunlu bir uğrağı olduğu anlaşılamaz. Avrupa tarihsel bakımdan sosyalizme yakın olmaksa, sosyalizme yaklaşmak Avrupa'ya yaklaşmak mı olacaktır? Reel sosyalizm platformundan çıkacak gelişme süreçlerinin etkisi dışında, Avrupa'nın ve genel olarak gelişkin kapitalizmin de dışında, öyleyse aynı zamanda klasik uygarlaşma çizgisinin de uzağında bir yerde "komünizme geçişi" yeniden denemek nasıl olacaktır?

Kendi geleceğine Avrupa'nın —ve gelişkin kapitalizmin— gelişkinliğini vazgeçilmez bir toplumsal amaç olarak, her toplumun koyması ve bunu kaçınılmaz bir tarihsel gelişme yasası olarak algılaması, evet, Marksistler'i de içine alan geleneksel bir düşünüş tarzıdır ve bunun gerçekçi bir amaç olup olmadığına yeniden bakmamız için sebepler vardır.

"GENELLEŞTİRİLEMEZ" olan şey, Avrupa'nın Kapitalizm olarak kullandığı gelişkinliği olmalı; gelişkinliğin kendisi değil. Bu gelişkinliğin dünya çapında "genelleştirilemez" olması da bugün için sadece bir tezdir ve bu konuda sonsöz, politik çevreci hareketin değil, bilim dünyasının olmalıdır. Aynı gelişkinlik, hem bilimsel teknik devrimin klasik endüstrileşme süreçlerine benzemeyen bir gelişme biçimi sağlaması anlamında, hem de bu gelişkinliğin köklü bir sosyalizasyonu bağlamında belki de genelleştirebilir ve bu yoldan, doğayla uyum içinde olacağımız bir evrim modeli tasarlanabilir; bu da en

azından ayrı bir tez olur.

Burada dikkate değer bir nokta, Marx'ın, aynı zamanda "tam bir bolluk toplumu" diye tarif ettiği şeyin komünizm, ya da komünizmin "sınırsız bir bolluk toplumu" olup olmadığı, daha doğrusu, günümüzün bilimsel bazı verilerini hesaba katarsak, olup olamayacağıdır. Tüketim eğiliminin her tür bilinci yaraladığı gelişkin batı toplumlarının ölçüleriyle doğadaki dengeleri yan yana getirip denklemler kuran bilime göre, "GENELLEŞTİRİLMESİ" şöyle dursun, böyle kaldığı takdirde bile doğanın ve insanın yakın akibeti parlak olmayacaktır. Demek ki, insanlığın geleceğine sahip çıkan her teori, düşünmeye önce Avrupa'dan başlamalı, komünizme geçiş amacıyla doğa, aynı amaçla insan varlığı arasındaki ilişkiyi gelişkin kapitalizm platformunda çözebilmeli ki, dünyanın herhangi bir köşesinde de çözebilsin.

Avrupa'nın sosyalizasyonu bize teorik olarak Avrupa'dan daha çok şey verir. Önce, bütün dünya için insanal bir düzenin maddi ve teknik temelini verir. Doğanın insanca temellükünün imkânlarını, bize doğayı geri verir. Marx'ın "bolluk toplumunu" sadece Avrupa —ve batı— için değil bütün insanlık için realize etmemizi mümkün kılar. Artık yeryüzünde "Avrupa'ya benzemeyen" mahalli hiçbir şey (güzellikler dışında) kalamayacağı için sosyalizme benzemeyen hiçbir şey kalmamış olur. Bu dünyada *bolluk*, esas itibariyle, Marx'taki, daha sonraki Marksistler'in sağa-sola çekip uzattıkları, "maddi zenginliklerin sınırsız bolluğu" değil, temel insanal gereksinimlerin herkes için karşılandığı mümkün en ileri vasatın üzerinde yeralan *insan bolluğudur.*

Tarihsel evrimin bu yönde gelişmesine Avrupa'nın geçit vermediğine, bugün ve görünür bir gelecek için de vermeyeceğine bakarak Marksist tarihsel gelişme anlayışından "kopmayı" önerdiğiniz zaman, ne sosyalizmden, ne de Marksizm'den söz ediyorsunuzdur. Sözünü ettiğiniz şey, şurda-burda, nesnesinden yoksun olsa da elde edilebilir, gerçek anlamda özgürlük olup olmadığı kuşkulu bir marjinal özgürlük anlayışıdır. Elbette Marksizm sadece bir tarih veya ekonomik gelişme kuramı değildir; aynı zamanda özgürleşme kuramıdır da. Ancak Marksist özgürlük kuramı insanın gerçek özgürlüğü için, onun doğa güçlerinin esiri olmaktan kurtulmuş, böyle olmakla da kendi insanal güçlerinin farkına varmış olmasını önkoşul sayar. Ceviz ağaçlarının altında her şey, hatta özgürlük bile olur da, sosyalizm olmaz.

Marksistler açısından sorun "yeniden deneyimde" bulunacakları bir asude bucak aramak değildir. Böyle bir yer dün yoktu, bugün de yoktur; dünyanın feodal çağında böyle yerler çoktu, ama o zamanda sosyalizmin güçleri yoktu, sosyalizm yoktu. Ama bu durum, dünya çapında tek bir global ekonomik ilişkiler sistemine doğru gidişin yerel dinamiklerden bağımsız olduğunu göstermez. Öyleyse, Taner Akçam ve Michael Böttcher'in dikkati yerel dinamik-

leri çeken tezlerini nasıl anlamalı? Eğer bu, sırtını maddi uygarlığa çeviren folklorik bir devrimciliği çağırıyorsa, genç bir teorik zenginliktir fakat devinimin asıl yönü ve tayin edici dinamiği, cihanşumul olandadır. Mahalli dinamikler kendi evrimlerine, evrensel şemalardan ve modellerden kaçınarak, sosyalizmin kaynaklarını kendi sosyal gerçeklikleri ve kültür yapıları içinde arayarak, ama bu aradıkları *şeyin* son tahlilde evrensel olan karakterini ve sonuçlarını gözden kaçırmayarak bakabilirler.

Bizler Marksizm'in, her yerde ve herkes için geçerli, değişmez yasası belli, kanuniyeti reddedilemez formüllerine değil, varsayımlarına katılıyoruz. Bu varsayımlar belli *kabullerden* ve *beklentilerden* yola çıkılarak oluşturulmuşlardır. Kabul ve beklentiler Marksizm'de, keyfi biçimde veya aklın hüneriyle değil, yaşanmış tarihin yaşanacak tarihe aktarılmış bilgisi olarak oluşurlar. Bu nedenle Marksizm'in en temel ve aklen doğru varsayımları bile, yaşanan zamanın bilgisini özümseyerek ve sürekli yeniden şekillenerek ancak ayakta kalabilirler. Bu, değişimle canlı ilişki kurduğunda varsayımlar katılaşır, gerçekle bağını koparır ve yıkılırlar. O halde günümüzde Marksist olmanın *Avrupa'ya ilişkin* sorumluluğu, Avrupa'nın varolan durumunun kapsamlı bir analizini ve bu durumdan çıkış perspektiflerinin varsayımlar olarak yeniden düzenlenmesini gerektirir. "Burada olmadı, olmuyor..." evet fakat "olmayacak" değil.

Ekim Devrimi tarzında yeni bir devrimci geçiş beklentisi hemen hiç kimsede yoktur. Halk cephesi devrimleri de oluştukları dönemin koşullarıyla bağlı, bir daha oluşması olanaksız devrimler olarak tarihteki yerini aldılar. Küba, Vietnam, Angola, Nikaragua ve buna benzer kategorilerden, ancak bir önceki devrimlerin ürünü olarak söz edebiliyorduk. Dünya, devrimci geçişlerin, "geçiş" olmaktan çok "teşebbüs" olarak kalan bütün bu biçimlerini geride bırakmıştır ve yeni devrim teorileri gereklidir dense, bu yaratıcı Marksizm'e çağrı niteliği taşıyacaktır.

Kafamızda önceden hazır ve sorgulanmadan kaldığı için "klasikleşmiş" devrimci şablonumuzla baktığımızda umut vermeyen bir *durum*, şablonumuzu değiştirdiğimizde neden başka türlü gözükmesin? Yeni devrim teorilerine, eğer teorik zenginleşmeye gerek varsa ihtiyaç da vardır. Leninist devrim teorisi de, şablonlaşmış bir teori olarak ve şablonlaştıranlar için yeniden analize muhtaçtır. Leninist devrim teorisi, geçiş sorunlarına Avrupa'dan baktığı ve Avrupa'ya baktığı için değil, Marksist tarihsel gelişme teorisi içindeki yerine "erken doğmuş bir devrim" nitelemesiyle oturabildiği için de değil, ezberlenmiş haliyle bugün yeryüzünde hiçbir yere oturtulamayacağı için ve inatla oturtulmak istendiği zaman şablondur. En elverişli tarihsel döneminde Avrupa'ya oturtulamayan Leninist devrim çözümlemesinin şematiği ile baktıkları için pek çok Marksist Avrupa'yı gözden çıkarmak ve bu kolaycılığı teorileştirmek eğilimindedir.

"Yönetilenlerin eskisi gibi yönetmeyi istemez oldukları..." ne demektir? Seksen yıl önce bu "ayaklanmaydı". Böyle bir "devrim" bugün gelişkin kapitalizm platformuna oturmuyor. Oturmuyorsa tutmamız gereken yol, herhalde "şablonumuzu" sırtlayıp devri âleme çıkmak değil, Marx'a inat *gerçeği devrimci* olmasa bile Avrupa'da kalmak, Marksizm'i oluştuğu tarihsel zemin üzerinde kuşanmak olmalıdır. Nasıl baktığınıza bağlı olarak Avrupa, bir yandan sadece Lenin'i ve Marx'ı değil, bu ekolün bütün bir soyağacını reddetmektedir; böyle bakınca bütün düşünce tarihi yadırganır olmaktadır; öte yandan Avrupa'nın düşünsel ve pratik tarihi açısından bakarsanız, bugününü yadırgarsınız; ama ondan kaçmak için değil, onu altedebilmek için.

"*Avrupa*" dendiği zaman akla ne gelir; bunu Marksistler bilirler; üstelik teorilerinin muhtevasını oluşturduğu için herkesten daha iyi bilirler. Marksistler için "*Avrupa*" toplyekûn üretici güçlerin evriminde ve insanın özgürleşme hareketinde bir aşamadır; sosyalizmi mümkün bir tarihsel amaç olarak görmemizin koşullarıdır; tezahür ettiği her yerde bulunabilirler. Sosyalist dünya tasarımına ilişkin tek tek bütün kavramlar ve teorik doku "*Avrupa*"dan, başka deyimle onlara can veren somut tarihi içerikten ayrı, keyfi seçilmiş herhangi bir yerde çürüyüp dökülür; "*şark*"ta şark kurnazlığına, mistik inanca, tekke felsefesine dönüşebilirler. Burjuva ideolojik kavramlar için de "*Avrupa*" aynı şeyi, oluşum tarihlerini verir; bu nedenle "*Avrupa*" geleceği de verir.

Halbuki "*Avrupa*" durağan görünüyor. Sanki, sınıf mücadeleleri olarak bildiğimiz klasik tarihsel gelişme temelinden, başka ve henüz kavramlaştıramadığımız bir gelişme temeline doğru kayan bir Avrupa var. Tanıdık tarihsel dinamikler burada kimliklerini değiştirdiler gibi bir sonuç görünüyor. Sosyalizmin klasik güçleri, doğup geliştikleri ve vakti birliğinde umut haline geldikleri kıtada gün geçtikçe daralıyorlar. İşçi sınıfı, Marksizm'in kendinde gördüğü tarihi misyonu yerine getirebileceğine dair hiçbir mesaj vermiyor. Bilimsel teknik devrim, çalışan sınıflara da bir pay çıkarak, ama sınıflar yokmuşçasına işleyen bir mantıkla ve toplumda yaşayan herkesin sessiz onayı altında gelişip kökleşiyor. Endüstrileşme çağının yarattığı düşünme biçimleri, — Marksizm de dahil— Avrupa'dan yayılan yeni toplumsal ilişkiler mantığını kavramaya yetmiyorlar.

"*Avrupa*" bundan böyle yaşamın, çelişkilerinden kurtulduğu için ebedi istikrar vadeden bir son demokratik biçime takılıp kalacağı, dolayısıyla dünya tarihine biçimini veren olağanüstü canlı bir zaman yaşadıktan sonra, tarihsizliğin platformu mu olacaktır? Yüzyılın başında doğan "şansını" kullanamadağı için lanetleniyor mu? Avrupa, uygarlığı kendi yönelimiyle birlikte yozlaştırıp bir çıkmaza doğru mu taşıyor? İnsan Avrupa'da geliştiğini ve geliştirdiğini sandığı *şey*'lerle birlikte, yoksa geriliyor mu?

Hem evet ve hem de hiç öyle değil. Dünyayı kendine bağlamakla, kendini de bütün dünyaya bağlamış olan "*Avrupa*"yı, insanın Fiji'de veya Moğolistan'da aradığıyla birlikte düşünüp çözümlemek zorundayız. Avrupa büyük bir basınç altına giriyor. Bir yandan gelişen ve geliştireni de değişime zorlayan bilimsel ve teknolojik açılımların yarattığı basınç vardır. Durumunu tarif edecek bir teorik çerçeve henüz ortaya çıkmadığından, Avrupa bir teorik parçalanmanın etkisi altına girmektedir. Kendini ancak reel sosyalizme karşı konsolide edebilen Avrupa bu imkânını yitirdiği için, içine düştüğü boşluğun basıncı altındadır. Kanımca Avrupa bir ihtimal, insanın avuçları içine düşecek kadar zayıflıyor; güçlenirken!..

Marksizm'in, Marksistler'den bağımsız bir doğruluğu ve etkinliği olmamıştır; bundan sonra da olmayacaktır. Ortaya, yeni gelişme eğilimleri, yeni süreçler, yeni olgular çıkmışsa, bunların çözümlenmesi bakımından Marksizm ve diğer bütün düşünce sistemleri "eşit şansa" sahiptirler. Marksizm karşısında teorik şansını hepten yitirmiş ve bir açıklama tarzı olarak rafa kaldırılmış düşünce sistemlerinin yeniden canlandıklarına, Marksizm'e karşıt ve Marksizm'in yanı sıra iddialar ileri sürdüklerine tanık oluyoruz; bu durum dünyanın maddi koşullarındaki köklü değişim nedeniyledir. Marksizm'i, eğer elverişliyse sentezine aldığı, değilse eleştirip aştığı düşünce sistemleriyle aynı hizaya geri çekmekten başka bir anlama gelmeyen ve böylelikle insanın sosyal-tarihsel bir doğrusu olamayacağı noktasına savrulan Marksistler var; "doğru bizim tekelimizde değil" diyorlar. Değilse değil, demek ki Marksizm bu yeni koşulları çözümlediği zaman Marksistler'in önü, Marksizm'e göre de insanın önü açılacaktır.

Avrupa bugün sadece Marksizm'i değil, genel olarak tüm siyaseti köşeye sıkıştırıyor. Maddi güçlerin gelişmesinin *dolaysız* mantığını öne çıkarıyor. Karşı kutbunda sefaleti yoğunlaştırdığı için toplumsal yapıları yüksek sesle altüst eden endüstrileşme çağından farklı olarak bilimsel devrim çağı, karşı tarafta bir nisbi refah birikimi yarattığı için, toplumsal yapıları sessiz ve derinden değiştiriyor. Bu nedenle yüzelli-ikiyüzyıl önceki değişim, sınıf mücadelesinin biçimini ve düşüncesini hemen veriyordu, ama bilimsel devrim döneminde bu zaman alacak.

Bilimsel devrim neyi, ne yönde değiştiriyor? Bu değişimin Marksist varsayımlar açısından analizi nedir? Değişim diğer ideolojileri ne yönde etkiliyor? Bilimsel devrimin yarattığı gelişme düzleminde hangi değerler taşınamaz hale geliyor ve hangi yeni değerler oluşuyor; bunları taşıyacak güçler kimlerdir?

Avrupa bu türden soruların da basıncı altındadır. Çünkü hiçbir değişim yarattığı sorunları sorun, soruları soru olarak bırakıp yoluna devam edemez. Ortaya çıkan soruların cevabı da, ortaya çıktıkları Avrupa'da aranacaktır. Nite-

kim, insanlığın geleceği adına Avrupa'dan bir ışık çıkmaz görüşünde olan Michael Böttcher ve Taner Akçam "*Avrupa*"dan, Marksizm'in "Avrupa merkezli" tarih teorisinden kopmakla başka bir yere gidemiyor, gene "*Avrupa*"da, marjinalliği bugün ancak orada aşabilmiş "alternatif bilinç" alanında kalıyorlar. Bu "alternatif bilinç" türlerinin Marksist tarihsel evrim anlayışıyla, oysa ki ortak yanları var. Doğa sorunlarına ve insanal gelişme sorunlarına ancak "*Avrupa*" dan —ve gelişkin kapitalizm içinden— görünebilir bir açıdan bakıyorlar. Doğanın ve insanal sorunların globalliğini temel alan bir perspektiften yürüyorlar. Afrika'daki açlığı veya Asya'daki despotizmi "*Avrupa*"da yürüttükleri mücadeleyle ancak yenebileceklerı gerçeğini görüyorlar. Bu bakımdan Avrupa aynı zamanda kendi haksız tarihsel pozisyonun baskısı altındadır.

Görmemiz gereken diğer bir nokta, Avrupa'nın kendi gerçeğinden çıkan muhayyel geleceği değil, en az bunun kadar olası, dünya gerçeğinden çıkarılacak muhayyel bir Avrupa geleceğidir. Geleceğin, hem de pek uzak olmayan geleceğin Avrupası şekillenmeye başlamış değil. Reel sosyalizmin Doğu Avrupa'da, "*Avrupa*'ya" dönük çözülmesiyle birlikte değişik bütün Avrupa projeleri de parçalanıp dağıldılar. Avrupa dünkünden daha çok sosyalizmin etkisi altına girecektir. Avrupa dünyadaki dönüşümün baskısını yoğun ve iliklerine kadar içten yaşayacaktır.

Bu nasıl tasarlanabilir?

Avrupa'nın geleceği üzerine pek çok tasarı oluşuyor. Bu tasarılardan burjuva dünya görüşü üzerine temellendirilenlerin hemen tamamı "Sosyal refah devleti" kavramı etrafında gelişiyorlar. Kapitalist sistemin reel sosyalizmi esas itibariyle *demokratizm* ve *refah* gibi, Avrupa patentli iki ana kavramla ve Avrupa silahıyla alttettiğini düşünenler, gelecek yüzyıla, onlara bu yüzyılın zaferini sağlayan silahlarıyla yürüyeceklerini de varsaymaktadırlar. Bilimsel devrimin bugünkü Avrupa'ya açtığı imkânları ilave ettiğinizde "sosyal —ve demokratik— refah devleti" kavramı güçleniyor. Herhangi bir sınıfın ve siyasal dönüşümün belirlemesine gerek olmaksızın toplum, görebildiği "global çıkarını" izleyerek de bu gelişmeyi sağlayabilecektir. Ortaya *ebedi* bir tercih olarak tarihin sonraki ruhunu teşkil eden bir demokrasi, refahtan payını alan bir çalışmayan toplum, siyasetin etkinliğini ve devletin gerekirliğini "trafik kurallarına" indirgemeyi başarmış bir *sivil* yaşam... İçinde insanal gelişme sorunlarına yer vermeyen, toplumsal ortak kaderin herkes tarafından nasıl paylaşılacağını çözümleme zahmetine katlanmayan, bireylerin kendi tüketici/tembel egolarına doğru atomize olmalarını yücelten ve *insanların insan hakları olarak özetlenmesinden* sonra geriye insandan hiçbir şey kalmayacağından endişe duymayan yeni burjuva düşün düzleminde Avrupa'nın geleceği, bitirilememiş Fransız Devrimi'nin bitirilmesinden ibarettir.

Dünyayı kendine bağlamış olmanın ideolojik coşkusuyla Avrupa'da kapitalizm, her zamankinden daha sağlam bastığını düşünmekte ve *düşündürtmektedir*. Ama unutmamak gerekir ki, Fransız Devrimi gibi, Ekim Devrimi de "bitirilmemiş" devrimlerdendir ve üstelik idealleri bakımından daha günceldir. Yıkılan duvarların enkazı üzerinden doğuya kapitalizmin demokratik veya sosyal demokratik rüzgârları esiyor. Acaba aynı enkaz üzerinden batıya akan nedir?

Doğu'dan Batı'ya akmakta olan şey "rüzgâr gülünü" çevirmeyecek kadar sakin ve derindedir; Avrupa'da henüz yaprak bile oynatabilmiş değildir. Böyledir diye, olup olmadığı meşkuk bir "ruh"dan söz ediyor değiliz. Batıya akan şey, reel sosyalizme muhalefettir. Sosyalizme muhalefet, neresinden bakılırsa bakılsın, kapitalizme karşı muhalefete benzememektedir. Argümanlarının bir bölümünü kapitalizmden ve burjuva demokrasisinden alıyor olsa bile reel sosyalizme muhalefet, hem kapitalizme muhalefetten, hem de reel sosyalizm savunuculuğundan bambaşka ve tarihsel bakımdan çok daha ileri hedefleri vuran bir bilinç kategorisidir. Batı'nın klasik düşünce sistemlerinin hegemonya kurduğu alana, Doğu'dan gelerek akmakta olan bu bilinç, batıda ne gibi bir rol oynayacaktır; bunun üzerine ilginç varsayımlar geliştirilebilir diye düşünüyorum.

Toparlarsak; Ekim Devrimi, Avrupa'nın izlemediği bir "*Avrupa*" devrimidir; bu nedenle dünya çapında bir dönüşümün değil, yirminci yüzyılla sınırlı bir deneyimin yolunu açabilmiştir. Bu deneyimin "Avrupa" yönü, bugüne kadar yürüyebilmesine, "Asyalı" yönü de tökezlemesine işaret etmektedir. Reel sosyalizm deneyiminden elde edilen teorik hasıla, Marksist tarihsel evrim kuramının, globallik dışında, herhangi bir yerde modelleştirilemeyeceğini göstermiş olmasıdır. Bütün işçi devrimlerinin temel perspektifi "Avrupa merkezli" oluşmuştur; bundan sonra da böyle oluşmak zorundadır çünkü tarihin kapitalizmden sosyalizme doğru yorumu aynı zamanda insanlığın uygarlaşma hikâyesinin yorumudur ve "Avrupa" Marksizm'de, sırf bu anlamda bir kavramlaştırmadır. İnsan iradesi, özgürlük özlemi ve eylemi "Avrupa" kavramını dünyanın başka herhangi bir yerinde de yaratabilir; ancak bu mahalli efsaneler Marksist tarihsel gelişmenin *bütünü* yerine konulamazlar; Marksist özgürleşme kuramı içinde kaçınılmaz, haklı ve ahlaki birer dram ve hatta trajedi olarak yerlerini alırlar. Umut ve umutsuzluk, bu mahalli deneyimlerde iç içe yaşanırlar; çünkü bütün güçleri birarada yoğunlaşmadığı için insanın *gerçek kurtuluşu* mahalli planda ancak *umudedilebilir* bir amaç olarak kalır. Marksizm bütün bu mahalli deneylerden her biri değildir; ama bu deneyimlerden doğan sonuçların bağlı oldukları genel mantığı veren, dolayısıyla bize tarihin mantığını veren bir kuramdır. "Tarihin amacı olmaz" itirazına yanıt aramak bile gereksizdir, insan aynı zamanda tarihtir.

İbrahim Kiras

ÖTEKİ

Gördük gökyüzünün elindeki sopayı
Kırarken kendi elindeki sopayı

Artık görsek te olur nasıl olur bir deniz
Görmesek te elindeki sopayı

Söylemek için aslında bir sokak ortasında
Vurulmuş bir delinin elindeki sopayı

Asker kendini gölge harflerle hırsız
Harflerle yazdırmıştır elindeki sopayı

Başka bir zaman kendine döndürmüştür
Öteki elindeki sopayı

Öteki saçlarını gösterir kapıları gösterip
Zaten elindeki sopayı

Gösteren bendim tuttunuz siz
Sonra işte bu gerçek elindeki sopayı

1989

İSVEÇ'TE KÜRTÇE YAYINLAR 1980-1989

M. Malmîsanij

Bir insanın ağzını kapatıp da konuşmasını önlemeye çalıştığınızı düşününüz. Adam bir şeyler söylemek istiyor, ama siz daha o söyleyeceğini söylemeden bir punduna getirip ağzını kapatıvermişsiniz sıkıca. Bırakmak istemiyorsunuz. Görenler yaptığınızın doğru olmadığını size izah etmeye çalışıyorlar, dinlemiyorsunuz. Onların söylediklerinde de bir hinlik arıyor, bir hainlik bulmak istiyorsunuz. Ama ağzını kapattığınız adam da bir adam nihayet. Siz onu adam yerine koymak istemezseniz de o bir adam. Ne yapıp edip elinizden kurtulmanın bir yolunu bulmaya çalışacaktır. Öyle kıskıvrak bağlı durmayı sevene nerede rastlanmış ki bugüne dek?... Diyelim ki adam bir yolunu bulup elinizden kurtuldu. Ne yapacak o zaman? Birşeyler söyleyecektir elbette. Ola ki söylemek istediklerini ifade etmekte güçlük çekecektir. Kızgınlık, öfke ve yorgunluktan dolayı, nefes nefese kullandığı ilk cümleler düzgün olmayabilir, birbirinden kopuk olabilir. Ama bu onun ileride de bu ifade güçlüklerini aşamayacağı, düzeltemeyeceği anlamına gelmez.

Kürtler'in, özellikle yurt dışında, Avrupa'da bulunan Kürtler'in yazılı ürünleri, edebi ürünleri konusunda düşününce aklıma ilk gelen yukarıdakine benzer bir sahne oldu. Cumhuriyet sonrası döneminin Türkiyesi'nde anadillerinde okuyup yazmaları yasaklanan Kürtler, ağızlarını kapatıp boğazlarını sıkan bu elden kurtulmak, anadillerinde okuyan yazan insanlar olmak istemişlerse de bugüne dek bu mümkün olmamıştır. Böyle olunca da yüzlerce yıllık geçmişi olan zengin yazılı edebiyatlarının varlığına rağmen Kürtler Türkiye'de, Cumhuriyet döneminde anadillerinde edebi ürünler verememişler, atalarının zengin edebi mirasına layık bir gelişme gösterememişlerdir. Gelişme bir yana, onlara bu zengin kültürel mirası tanıma, diğer halklara tanıtma olanağı da verilmemiş, bu yoldaki en küçük çabalar, karşılarında "son Türk devleti"nin yöneticilerini bulmuştur. Bu yöneticiler, Kürtler'i ümmileştirme sanatını tavizsiz icra eylerlerken, "kurallara ayak uydurmayan" Kürtler'in bir kesimi terk-i diyar ederek Avrupa'ya gitmek zorunda kaldı. 1980'in malum ayından sonra bu gidişlerde bir hayli artış oldu. Bizimkiler Avrupa'nın değişik ülkelerinin yolunu tutmuştu. Bu "hicret" sırasında çok sayıda Kürt'ün gittiği ülkelerden biri de İsveç oldu. İşte bu yazıda İsveç'e giden Kürtler'in Kürtçe olarak yazdıkları ya da yayınladıkları ürünler üzerinde duracağız. Ancak konunun daha iyi

anlaşılabilmesi için İsveç'teki Kürtler'le ilgili bir iki noktaya değinmekte yarar var.

İsveç'teki Kürdistan Dernekleri Federasyonu yöneticilerinin verdiği bilgiye göre, bugün İsveç'te yaşayan 14 000 kadar Kürt'ün yaklaşık olarak yüzde altmışlık bölümü Kuzey Kürdistan kökenli olup bunların içinde de 1980'den sonra bu ülkeye giden politik mülteciler ve yakınları çoğunluktadır.

Bu yazımızda üzerinde duracağımız ürünler, özellikle Kuzey Kürdistan'da konuşulan Kürt lehçeleriyle yazılmış olanlardır. Yani Irak ve İran'ın işgali altındaki Kürdistan parçalarından gidip İsveç'e yerleşen Kürtler'in Güney Kürt lehçeleriyle yazılmış ürünleri üzerinde durmayacağız. İran'da ve özellikle Irak'ta uzun bir dönemden beri Kürtçe okuma yazma olanağı bulunduğu için bu Güney lehçesiyle pek çok edebi ürün verildiğini de hatırlatalım. Ancak hem lehçe farkından ötürü hem de bu ürünlerin Irak ve İran'da kullanılan Arap harflerini temel alan bir alfabeyle yazılmasından ötürü, bunlar Kuzey Kürdistanlı Kürtler tarafından okunamamakta, kendilerinden yeterince yararlanılamamaktadır. Kuzey Kürdistanlı Kürtler'in "talihsizlikleri" bununla sınırlı değildir. Belli istisnalar dışında onlar geçmiş yüzyıllarda, Osmanlılar döneminde kendi lehçeleriyle yani Kurmanci veya Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçeleriyle yazılmış olan ürünleri de —Arap harfleriyle yazılmış olduklarından— okuma olanağından yoksundurlar. Kuzey Kürdistanlılar'ın son yıllarda yazılan ürünleri üzerinde dururken bu dezavantajlar görmezlikten gelinemez.

Kürt Yazarları

1989'da kurulan İsveç'teki Kürt Yazarları Birliği'nin ilk kongresine yarısı Kuzey Kürdistan'dan olmak üzere 30 kadar yazar ve şair katıldı, ancak İsveç'te yaşayan Kürt yazarlarının gerçek sayısı bundan daha fazladır. Kürt yazar ve şairleri, Kürtler'in İsveç'teki en aktif ve verimli kesimlerinden birini oluşturmaktadırlar. Aşağıda bibliyografya bölümünde adları geçen eserlerin büyük bir bölümünü yazan veya çeviren söz konusu yazar ve şairlerin diğer aktiviteleri arasında anma toplantıları, seminerler, paneller, şiir günleri vb. düzenlemek ya da bunlara katılmaktan söz edilebilir.

Kürtçe Periyodik Yayınlar

İsveç'te yanınlanan kitaplar üzerinde durmadan önce bu ülkede sadece Kürtçe olarak yayınlanmış ya da yayınlanmakta olan dergi, gazete ve bültenlere bir göz atalım:

1) *Armanc* (Amaç): Aylık bir gazete olup 62. sayısına dek Türkçe-Kürtçe, on-

dan sonra sadece Kürtçe olarak yayınlanmaya başladı. Halen haber-yorum ve kültür gazetesi olarak yayınını sürdüren Armanc, 99 sayı çıkmış bulunuyor. Bu gazete Kurmanci ve Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçelerinde çıkmaktadır.

2) *Berbang* (Şafak): Kürdistan Dernekleri Federasyonu'nun dergisi olup Kurmanci, Güney Kürt lehçesi ve Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçelerinde yayınlanmaktadır. Halen yayınını sürdüren Berbang'ın bugüne dek 60 sayısı çıktı.

3) *Çarçıra*[1]: Kurmanci, Güney Kürt lehçesi ve Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçelerinde, 1986'dan 1989'a dek altı sayı yayınlandı.

4) *Helîn* (Yuva): Kurmanci lehçesiyle çıkan çocuk dergilerinden olup 1982-1986'da 16 sayı yayınlandı.

5) *Hevî* (Umut): Kurmanci lehçesiyle çıkan çocuk dergisi olup 1982-1986'da 15 sayı yayınlandı.

6) *Îsot* (Biber): Kurmanci lehçesiyle çıkan mizah dergisi olup dokuz sayı yayınlandı.

7) *Kulîlk* (Çiçek): Kurmanci lehçesiyle yayınlanan çocuk dergilerinden olan ve bugüne dek 39 sayısı yayınlanan bu dergi halen yayınını sürdürmektedir.

8) *Mamostaye Kurd* (Kürt Öğretmeni): Kürtçe okuyan öğrenciler için anadil öğretmeni yetiştiren Stockholm Yüksek Öğretmen Okulu'nun Kürtçe bölümü öğretmen ve öğrencilerince, Kurmanci ve Güney Kürtçesi lehçelerinde yılda iki sayı çıkarılmaktadır. Bugüne dek yedi sayısı çıkan Mamostaye Kurd yayınını sürdürmektedir.

9) *Mamoste û Şagirt* (Öğretmen ve Öğrenci): Teksir biçiminde beş sayı yayınlandı.

10) *Mîrkut* (Tokmak): Mizah dergisi olup Kurmanci lehçesiyle üç sayı yayınlandı.

11) *Muzîk û Huner* (Müzik Ve Sanat): Müzik ve sanat dergisi olup Kurmanci lehçesiyle yayınlandı.

12) Renasî: Tenst-Rinkeby Projesi'nin Kurmanci ve Güney Kürtçesi lehçelerinde hazırlanan bu enformasyon bülteni, teksir biçiminde ve on sayı çıktı.

13) *Roja Nû* (Yeni Gün): Sanat, edebiyat ve kültür dergisi olup Kurmanci lehçesiyle bugüne dek 24 sayı yayınlandı. Halen yayını sürmektedir.

14) *Tevger* (Hareket): Sekiz Kürt örgütünün birlikte oluşturduğu Kürdistan Kurtuluş Hareketi'nin merkezi yayın organı olup iki ayda bir Kürtçe ve Türkçe olarak —ayrı sayılar biçiminde— yayınlanmaktadır. Bugüne dek beş sayısı yayınlandı, halen yayınını sürdürmektedir.

15) *Tîrêj* (Işın): Kültür ve sanat dergisi olan bu derginin ilk üç sayısı Türkiye'de, 4. sayısı Stockholm'de yayınlandı. Derginin Türkiye'de çıkmış olan üçüncü sayısının da Stockholm'de ikinci baskısı yapıldı.

16) *Zengil* (Çıngırak, Zil): Mizah dergisi olup Kurmanci lehçesiyle sekiz sayı yayınlandı.

Bunlardan başka bir de Kürtçe-Türkçe olarak yayınlanmış ya da yayınlanmakta olan gazete, dergi veya bültenler vardır. Bu iki dilde yayınlanan yayınlara şunlar örnek verilebilir:

1) *Berhem* (Ürün)[2]
2) *Bergeh* (Perspektif, Ufuk)
3) *Demokrat* (Demokrat)
4) *Denge Welat* (Vatan'ın Sesi)
5) *Heviya Gel* (Halkın Umudu)
6) *Kurdistan Press*
7) *Newroz*
8) *Niştiman* (Ülke)
9) *Pale* (Irgat)
10) *Qerin* (Çığlık, Haykırış)
11) *Yekîtiya Sosyalîst* (Sosyalist Birlik)

Bunlar, hemen tümü 1980'den sonra Stockholm veya Uppsala kentlerinde çıkmaya başlayan gazete, dergi ve bültenlerdir. Türkiye'de 1920'den 1980'e dek yani yirminci yüzyılın altmış yıllık bir tarih kesitinde tümüyle Türkçe olarak çıkmış sadece Tîrej (Işın) adında bir dergi bulunduğunu ve bu derginin — Türkiye'de— sadece üç sayı yayın yapabildiğini düşünürsek; yine Türkiye'de 1920'den 1970'e dek Kürtçe-Türkçe olarak yayınlanmış dergi sayısının onu geçmediğini hatırlarsak yukarıdaki yayınların Kürtler ve dilleri açısından önemini daha iyi anlayabiliriz. Aynı durum kitaplar için de söz konusudur. İsveç'te son yıllarda, örneğin 1988'de yayınlanan Kürtçe kitap miktarı, Türkiye'de 1920'den 1980'e dek yayınlanmış olan Kürtçe kitap miktarından daha fazladır. İsveç'te sadece 14 000 Kürt'ün mevcudiyetine karşılık Türkiye'de en azından on milyon Kürt'ün yaşadığını düşününce bu ters orantı daha iyi anlaşılabilir.

İSVEÇ'TE KÜRTLER'E AİT YAYINEVLERİ

Son yıllarda İsveç'ta kurulan Kürtler'e ait yayınevlerini ve buna paralel olarak yayınlanan Kürtçe kitapların sayısında hızlı bir artış izleniyor. Hemen hemen hepsi de 1980'den sonra kurulan ve Stockholm veya Uppsala'da bulunan bu yayınevlerinden bizim tespit edebildiklerimiz şunlardır:

APEC Tryck-Förlag, Çapxana Kurd, Weşanen Armanc, Weşanen Denge Komal, Weşanen Hay-Kurd, Weşanen Hevîya Gel, Weşanen Jîna Nû, Weşanen Komela Jinen Kurdistanê, Weşanen Roja Nû, Weşanen Welat, Weşanxana Deng, Weşanxana Çanda Kurdî, Weşanxana Hawar, Weşanxana Jîndan, Weşanxana Kurdistan, Weşanxana Orfeus, Weşanxana Vejîn.

Bu listeye Kürdistan'ın Irak ve İran parçalarından olan Kürtler'in kurdukları yayınevleri dahil değildir. Bunların, başka yayınevlerinin ve bazı yazarların kendi olanaklarıyla yayınladıkları kitapların adını, aşağıda bibliyografya bölümünde sunacağız. Söz konusu kitapların miktarı başka diller açısından önemli sayılmayabilecek bir düzeyde iken, "yasak dil" olan Kürtçe'nin özel konumundan ötürü —en azından niceliksel olarak— önemli bir gelişmeyi ifade etmektedir.

NELERİ İÇERİYOR BU YAYINLAR?

Aşağıdaki bibliyografya bölümünde görüleceği gibi İsveç'te yayınlanan telif ve çeviri Kürtçe kitaplar, ders kitabı, gramer, sözlük, enformasyon, tarih, folklor, şiir, hikâye, roman gibi dil ve edebiyatın çok değişik alanlarını kapsamaktadır. Bibliyografya bölümünde yer alan kitaplardan Malmîsanij'ın ilk iki kitabı ile Koyo Berz'in kitabı Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçesiyle, diğerleri Kurmanci lehçesiyledir. Ürünlerini kitap biçiminde yayınlama olanağı bulamamış olan yazar ve şairlerin dergi ya da gazetelerdeki ürünlerine ise bu yazının kapsamında yer verme olanağımız yok. Kuşkusuz bu tür yazıların içinde, kitap biçiminde yayınlanan ürünlerden daha ciddi olanları, az değildir. Kitap biçiminde yayınlananların bir bölümünün ise sadece adı "kitap"tır. Bu gerçeklere rağmen konusu kitaplarla sınırlı olan bu yazıda diğer yazarların çalışmalarına yer verilemedi.

Kurmanci lehçesiyle kitap yazan ve büyük çoğunluğu Kuzey Kürdistanlı olan yazar ve şairlerin ürünlerini bu yazının sınırları içinde topluca ve detaylı olarak değerlendirme olanağımız da yok. Bu nedenle bunların içeriği ve dili konusunda ilk anda dikkati çeken bazı noktalara değinmekle yetineceğiz. Son yüzyılda yasaklanarak yazı dilinin bir süreklilik kazanmasının zorla önlenmesinden ötürü Kurmanci lehçesi, zengin edebi mirasına karşın bugün henüz standardize olmuş değildir. Gramer ve imla kuralları gerektiği biçimde oturmuş sayılamaz. Terminolojideki karmaşalık sürmektedir. Kürt yazarının elinde ciddi Kürtçe sözlükler, imla kurallarıyla ilgili eserler, gramer kitapları gibi el kitapları da pek bulunmadığından o kendi göbeğini kendisi kesmek zorunda kalmaktadır. Yaza boza bunları da kendisi oluşturmak zorundadır. Anadilinde eğitim görmemiş yazarların, yazılması önlenen bir dil ve lehçede böylesi sorunlarının olması anlaşılabilir bir şeydir. Kuşkusuz söz konusu sorunlarla en yakından yüzgöz olanlar ise yazar, şair ve çevirmenlerdir. Sözünü ettiğimiz eserlerde dil pürüzleriyle sıkça karşılaşmamıza karşın ülkede Kürtçe'nin başına gelenleri bildiğimizden bu pürüzler bizi şaşırtmıyor. Çünkü bir yazı dilinin birkaç ay ya da birkaç yıl içinde yeterli bir olgunluğa ulaşmasının mümkün olmadığını biliyoruz.

Bu kısa hatırlatmadan sonra İsveç'te yayınlanan Kürtçe kitapların konularına ve türlerine değinmek gerekirse, bunları şöyle gruplandırmak mümkündür.:

Şiir

İsveç'te yazılan söz konusu eserlere bakıldığında, en çok yazılan tür "şiir" olmakla birlikte ciddiye alınabilecek şiir yazan şairlerin sayısı pek azdır. Bu "şiir"leri okurken Hejar'ın bir yazısını hatırlamamak elde değil. "Şiir" yazmaya düşkünlüğün bir dönem Güney Kürdistan'da da yaygın olduğunu üstad Hejar'ın 1960'ta yazdığı bu yazıdan anlıyoruz. Mam Hejar şöyle diyor:

"Allah rahmet etsin, bizde Haci diye biri vardı. 'Kürt ya herkesin gerisinde kalacak kadar yavaş yürür ya da öyle bir gidiş gider ki kimseler ona yetişemez. Sofusu, kırmızıdır, şaraba benziyor diyerek çay bile içmez; fasık olanı ise sabahları daha kahvaltı bile etmeden bir rakı şişeyi deviriverir' derdi.

"Kürt ya yazmaz —gördugunuz gibi binlerce atasözü, masal ve halk hikâyemiz ağızdan ağıza dolaşadurdu, nihayet yazılamadan kaybolup gitti de bir aydınımız çıkıp bir kaç gün kendisini yorarak bunları yazamadı— ya da yazmaya başlayınca bir anda şair oluverir ve kim ne derse desin o şairliğinden bir basamak aşağı inmez. Öyle ki resmi makamlara dilekçesini bile şiir biçiminde yazar. Henüz birkaç sözcüğü bir araya getirdiği ilk gün bakarsınız şöyle başlamıştır yakınmaya: 'şairin kıymeti bilinmiyor bugün, yemin ederim ben de Xanî, Mewlewî, Nizami ve Sadi gibi bahtsızım.'"[3]

"Sovyetler Birliği'nde Kürt edebiyatı ile ilgili olarak bana (en çok) sorulan soru şu oldu: 'Neden şairleriniz bu kadar çok. Neden hikâye yazarınız bunca az? Artık şiir yazdığınız yeter. Şairleriniz biraz da düzyazı yazmaya başlasınlar! Elliden çok yerde bunu söylediler bana. Ben de hep yalan uydurarak, kem küm ederek yakamı kurtardım. İçimden de yiğitseniz gelin de siz Kürdistan'da bunları söyleyin dedim. Söyleyin de nasıl şiirli cevaplar aldığınızı bir görün. Üstelik bir de size şiirlerini okuyup bunalmanıza neden olduktan sonra şairane yollasınlar sizi.

"Evet (bizde) şairlik tadından çıkmıştır 'artık... Şairlik hastalığı öylesine yaygınlaştı ki kimsenin düzyazıya meylettiği yok! O kadar çok şiir gören okuyucu da artık düzyarı görünce hayret ediyor."[4]

Yukarıdaki satırların yazarı olan Hejar'ın tanınmış Kürt şairlerinden olduğunu hatırlattıktan sonra, belirttiği nitelikte "şair"lere bugün de rastlandığını ekleyelim.

Kuzey Kürdistan'da Kurmanci şiirinde çağdaş bir ses olarak aklımıza ilk gelen şair, Rojen Barnas'dır. Rojen, 1980 öncesinde Türkiye'de Kürtçe bir şiir kitabı

yayınlanan biricik şair olarak belirli bir birikime sahipti. İkinci şiir kitabı "Heyv Li Esmanc Diyarbekire" (Diyarbakır Semasında Mehtap) 1983'te yayınlandı.

Söz edilmesi gereken bir diğer şair de Kemal Burkay'dır. Geçmişte Türkçe birkaç şiir kitabı yayınlanmış olan Kemal Burkay, Kürtçe şiir de yazıyor. Burkay'ın daha önce Türkçe olarak yazdığı şiirlerinin kendisi tarafından yapılan Kürtçe çevirisi, Türkçeleri'yle birlikte geçen yıl yayınlandı. Kemal Burkay'ın Baran takma adıyla yayınlan kitaplarının bulunduğunu da hatırlatalım (bkz. Bibliyografya bölümü).

Ömrünün son yıllarını İsveç'te geçiren ve şiirlerinin büyük bir bölümü İsveç'te yayınlanan ünlü Kürt şairi Cîgerxwîn'i de burada anmak gerekir. Cîgerxwîn'in yayınlanan sekiz şiir kitabından beşinin ilk baskısı, birinin ise ikinci baskısı İsveç'te yapıldı.

Hikâye

Kürtçe hikâye yazan yazarlar giderek artmakla birlikte bu alanda henüz bir sınama-deneme dönemi yaşanmaktadır. Daha önce Arapça yazmış olan ve son yıllarda Kürtçe yazmaya başlayan Suriye Krüdistanı'ndan gelme Kürt hikayecilerden Bave Naze, dilde güçlükleri bulunmasına rağmen hikâyede zaman zaman başarılı sayılabilecek örnekler vermektedir.

Roman

Bu türde ürün veren yazarlardan Bave Naze, Nûrî Şemdîn, Mehmet Uzun ve Manmut Baksi sayılabilir. Bunlardan bazılarının kimi ürünleri konusunda farklı görüşler var. Örneğin Mehmet Uzun ve Mahmut Baksi'nin eserlerini roman değil hikâye saymak gerektiğini belirtenler bulunmaktadır. Ancak bütün bu yazarların ürünleri izlendiğinde bunların giderek daha düzeyli ürünler verdiğini görmek mümkündür.

Bu konuda dikkati çeken bir nokta da Nûrî Şemdîn ve Mahmut Baksi'nin daha önce Kürtçe, Bave Naze'nin ise Arapça olarak yazdıkları bazı eserlerini yeniden yazmaları ya da çevirmeleridir. Bave Naze'nin Çîyayen Bi Xwîne Avdayî (Kanla Sulanmış Olan Dağlar) adlı romanı Kürtçe olarak yazılmadan önce Arapça ve Rusça olarak yayınlanmıştı. Yani Bave Naze'nin deyişiyle romandaki kahramanlar anadilleriyle konuşmadan önce birçok aşamadan geçmek zorunda kaldılar.

Piyes

Tosine Reşîd'in, Ayşe Emel ve Mahmut Baksi'nin, bir de Avustralya'da yaşamakta olan Ş.B.Soreklî'nin birer kitabı sayılmazsa İsveç'te bu türde Kurmanci lehçesiyle yayınlanmış başka ürün yoktur.

Anı

Bu türde yazılan nadir eserlerden biri Mevan'ın Bebextî adlı kitabıdır. Bebextî, bir Kürt kadınının yaşadıklarını bizzat anlattığı bir kitap olması bakımından da ilginç sayılabilir.

Yazarının yakından yaşadığı feci bir olayı detaylarıyla ve güzel bir dille anlatması açısından Agire Sînema Amûde (Amude Sineması'nın Ateşi) de dikkati çeken kitaplardandır. Bu kitabında Mela Ehmede Namî, Cezayir Ulusal Kurtuluş Savaşı sırasında, ulusal kurtuluş güçlerine destek olmak amacıyla ve geliri onlara bağışlanmak üzere 1960'ta, Suriye sınırları içinde bulunan Amude'de, Xezali ve Mutenebî okullarının öğrencilerinin topluca sinemaya götürüldüğü günlerden birinde bu sinemada nasıl yangın çıktığını, bu yangında tam 280 Kürt çocuğunun nasıl yandığını ve ondan sonraki gelişmeleri anlatır. Yazar böylece yakın geçmişte yaşanan bir olayı okuyucunun yeniden göz önüne getirmesini, yaşamasını sağlıyor.

Eski Dönem Kürt Şairlerinin Eserleri

Türkiye'deki Latin harflerinin resmen kabulünden önceki dönemde Kürtçe eserler Arap harfleriyle yazılıyordu. Kuzey Kürdistanlı yeni nesiller bunları okuyamadıklarından bugün bazı yazarlar bu eserleri Latin harflerini temel alan Kürt alfabesine çevirerek okuyuculara sunmaktadırlar. Mehmet Emin Bozarslan'ın bu anlamda çevirerek yayınladığı beş ciltlik Jîn dergisi ile Zeynelabidin Kaya ve M.Emin Narozi'nin çevirdiği Melaye Cizîrî'nin Dîwan'ı, Ehmede Xanî'nin Nûbar'ı, Şex Abdurehmane Axtepî'nin Dîwan'ı bu tür eserlere örnek verilebilir.

Eski Dergi ve Gazetelerin Tıpkıbasımları

Son yıllarda İsveç'te eski bazı Kürtçe gazete ve dergilerin tıpkıbasımları yapıldı. Bunlar, yeni kuşaklara eski yayınları tanıma olanağı sağlama açısından yayınlanan en önemli ürünler arasındadır. Jîn, Hawar, Ronahî ve Roja Nû'nun topluca basılan eski sayıları, geçmiş nesillerle yenileri arasında oluşturulmak-

ta olan kültürel birer köprü olarak değerlendirilebilir. Özellikle Türkiye'de bilinçli olarak yeni nesillerin geçmiş dönemlerin Kürt kültürel mirasından bihaber tutulmak istenmesi sonucu, eski kuşakların sağladığı birikim tanınmamaktadır. Geçmişte yayınlanmış dergilerin tıpkıbasımı, Kurmanci lehçesinde birçok konuda sıfırdan başlamaya gerek olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Folklorik Derlemeler

Zengin bir sözlü edebiyatı bulunan Kürtçe gibi dillerde sözlü halk ürünlerinin önemi büyüktür. Ancak Kürtler'in büyük çoğunluğunun yaşadığı Kuzey Kürdistan folklorundan bugüne dek derlenip yayınlanan çok az şey var elimizde. İsveç'te yayınlanan kitaplar arasında bu tür derlemelere de rastlanır. Koyo Berz'in Siverek yöresi folklorik ürünlerini içeren "Na Xumxum a" adlı kitabı bunlara iyi bir örnektir. Koyo'nun derlemesi, çok az yazılmış bulunan Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçesiyle olduğu için ayrıca kayda değer.

Çocuk Kitapları

Yukarıdaki Kürtçe dergiler ve gazetelerle ilgili bölümde çocuk dergilerinden de kısaca söz etmiştik. Kürt yazarlarınca yazılan çocuk kitapları çok az olmakla birlikte çeviri çocuk kitaplarında giderek bir artış gözlenmektedir. Sadece çocuk kitapları yayınlayan Weşanxana Çanda Kurdî, başta İsveçli yazarlardan olmak üzere yabancı yazarlardan çevrilen birçok çocuk kitabı yayınladı (bkz. Bibliyografya bölümü).

Ders Kitapları ve Yardımcı Ders Kitapları

İsveç'ta okuyan Kürt öğrencilerin anadil dersi okuma hakları bulunduğundan burada ders kitapları ve yardımcı ders kitaplarına duyulan gereksinimi karşılamak amacıyla devletin ilgili kurumlarının da desteğiyle birkaç okuma kitabı hazırlandı. Reşo Zîlan, Jîr Rexnegir, Ahmet Cantekin, Nesrîn Aydın ve Hesen Mizgîn bu tür kitapları hazırlamakta emeği geçen yazarlardan birkaçıdır.

Diğer Alanlarda

Tarih vb. insani bilimler alanında Kurmanci lehçesiyle yazılan kitaplara henüz pek rastlanamıyor. Yayınlanan tek tük politik içerikli yayın sayılmazsa

bu alanda büyük bir boşluk söz konusudur. Dr. Celîle Celîl ve Kerîmî Husamî'nin kitapları gibi tarih konularına ayrılmış birkaç kitabın ise Güney Kürtçesi'nden çevrildiği dikkati çekiyor.

Kürtçe'ye Yapılan Çeviriler

Kurmanci lehçesine çevrilen eserlerin çoğunluğunu çocuk kitapları oluşturmaktadır. Çeviriler arasında daha çok İsveççe ve Türkçe'den yapılan çevirilere de rastlanır. Reşo Zîlan ve Hesene Mete, çevirileriyle tanınan yazarlar olarak anılabilir. Bazı yazar ya da şairlerin ise eskiden başka bir dilde yazdıkları kendi eserlerini —bazen kimi değişikliklerle— Kürtçe'ye çevirdiklerini yukarıda da belirtmiştik.

Sonuç olarak denebilir ki söz konusu Kürtçe yayınlar, Kurmanci lehçesinin bütün olumsuzluklara rağmen yazı dili olarak birkaç yıl içinde hayli yol aldığını Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçesinin ise henüz yeni yola koyulmuş olduğunu göstermektedir. Hollandalı sosyolog ve etnolog Martin Van Bruinessen'in deyişiyle "Kürt yazı dili gözlerimizin önünde yeniden biçimleniyor".[5] Bugün hem eski ürünler yeniden ortaya konarak hem de yeni ürünler yazılarak görecelî de olsa çok yönlü bir gelişme sağlandığı söylenebilir. Dil açısından gurbet ellerinde yaşanan bu ilginç süreç, Kürtçe'yi giderek daha olumlu bir biçimde etkileyecek ve yakında daha olgun, daha ciddi ürünler ortaya çıkacaktır. Kürtçe açısından, bugün tutulan yol bize bunu müjdelemektedir.

Asıl gelişmenin yarın ülkede olacağından ise kuşku yok. Yurtdışındaki dil ve edebiyat çalışmaları, yarınki bu asıl gelişme çizgisini hızlandırabilir, buna katkıda bulunabilirse küçümsenmeyecek bir fonksiyonu yerine getirmişler demektir. Bugün dışarıda yaşanan dinamizme de asıl o zaman değer biçilebilecektir.

NOTLAR:

1. Bu dergi adını İran Kürdistanı'nın Mehabad kentinde bulunan ve Mehabad Kürt Cumhuriyeti'nin ilan edildiği Çwarçıra (Çarçıra) Meydanı'ndan almaktadır.
2. Bugüne dek altı sayısı yayınlanan bu derginin Kürtçe bölümünde Kurmanci ve Kırdki (Dımılki, Zazaki) lehçeleri ile yazılan yazılar yer alıyor.
3. İlk iki şair yani Ehmede Xanî ve Mewlewi Taygowzî Kürtçe, son ikisi yani Nizami-i Gencevi ile Sadi-i Şirazi ise Farsça yazmış olan ünlü şairlerdir.
4. Hejar, "Edebî Kurdî Ser Berew Jer Derwa" (Kürt Edebiyatının Düzeyi Düşüyor), Ronahî, Bağdat, no: 1 (Çirya Êkî 1960), s: 67-68.
5. Martin Van Bruinessen ile yapılan bir röportaj için bkz. Armanc, Stockholm, no: 77 (Şubat 1988), s: 6-7.

BİBLİYOGRAFYA

İsveç'te Kürtçe Yayınlar: 1980-1989

Abdulreqîb Yûsif
Şaîren Klasîken Kurd (Klasik Kürt Şairleri), transkribe eden: Elîşer, Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1988, 110 sayfa.

Ahmet Cantekin
1) Penc Sehkaren Me (Beş Duyumuz), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1987, 20 sayfa.
2) Bihizire, Bigere û Bibîne (Düşün, Ara ve Bul), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 35 sayfa.
3) Heval (Arkadaş), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 34 sayfa.
4) Panda, Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 18 sayfa.
5) Hirç û Daristan (Ayı Ve Orman), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 22 sayfa.
6) Qeşmer, Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 18 sayfa.
7) Em Hîn Dibin (Öğreniyoruz), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 58 sayfa.
8) Reng, Mewe, Matematik (Renk, Meyve, Matematik), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 26 sayfa.
9) Kurdî Şîrin e-Kolık (Kürtçe Tatlıdır), Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1988, 58 sayfa.
10) Gule û Naze (Gule İle Naze), Stockholm, Weşanên Hay-Kurd, 1989, 34 sayfa.
11) ABC Kurdî (Kürtçe Alfabe), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1988, 71 sayfa.
12) Ferbûna Zimane Kurdî-Tîpen Dengdar (Kürtçe Öğrenimi-Sesli Harfler), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Ens-titüsü), 1988, 41 sayfa.
13) Zeman (Zaman), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1988, 30 sayfa.

Ayşe Emel ve Mahmut Baksi, Kulîlken, Newroze (Newroz Çiçekleri), Stockholm, 1984.

Babe Roje
Wenek Beçwarçove (Çerçevesiz Bir Resim) Stockholm, Binkey Sara, 1988, 73 sayfa.

Baran (Kemal Burkay)
1) Aliko û Baz (Aliko İle Baz), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1985, 39 sayfa.
2) Dersen Zimane Kurdî (Türkçe İzahlı Kürtçe Dil Dersleri), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1988, 187 sayfa.

Bave Naxe
1) Hesir û Baran (Gözyaşı Ve Yağmur), Uppsala, Weşanên Jîna Nû, 1986, 62 sayfa.
2) Stockholme Te Çi Dîtiye Beje (Anlat Gördüklerini Stockholm), Stockholm, 1987, 122 sayfa.

Berçem Qerecdax, Keyna Sîpan, Bermal Korja, Marianne Widlgson: Jina Kurd (Kürt Kadını), Stockholm, Kürdistan Demokrat Kadınlar Derneği Yayınları, 1988, 103 sayfa.

Beşîre Botanî
Bistire! (Türkü Söyle!), Stockholm, Çapxana Kurd, 1981, 70 sayfa.

Casime Celîl
Zozan (Yayla), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1982, 186 sayfa.

Dr. Celîle Celîl
Jiyana Rewşenbîrî û Siyasî ya Kurdan, Di Dawiya Sedsala 19'a û Destpeka Sedsala 20'a de (19. Yüzyılın Sonu ve 20. Yüzyılın Başlarında Kürtlerde Kültürel ve Politik Yaşam), Güney Kürtçesi'nden Kuzey Kürtçesi'ne çeviren: Elîşer, Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1985, 200 sayfa.

Cemîla Celîl
Kilam û Miqamed Cimeta Kurda (Kürt Toplumunun Türkü Ve Ezgileri), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1982, 143 sayfa.

Cîgerxwîn
1) Ronak (Aydınlık), Dîwana 4'a, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1980, 208 sayfa.

2) Zend-Awista (Zend-Avesta), Dîwana 5'a, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1981, 176 sayfa.
3) Şefaq (Şafak), Dîwana 6'a, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1982, 180 sayfa.
4) Hevî (Umut), Dîwana 7'e, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1983, 186 sayfa.
5) Aşitî (Barış), Dîwana 8'a, Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1985, 173 sayfa.
6) Tarîxa Kurdistan-I (Kürdistan Tarihi-I), Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1985, 216 sayfa.
7) Tarîxa Kurdistan-II (Kürdistan Tarihi-II), Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1987, 253 sayfa.
8) Folklora Kurdî (Kürt Folkloru), Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1988, 202 sayfa.

Danezana Ji bo Yekîtiye (Birlik İçin Deklarasyon), Platforma Yekîtiya Şoreşger û Welatparez ya Kurdistane, Stockholm 1989, 144 sayfa (3-73. sayfalar arası Türkçe, 76-144. sayfalar arası Kürtçe).

Ehmede Xanî
Nûbar, transkribe eden: Z.Kaya, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1986, 39+37 sayfa.

Erebe Şemo
1) Dimdim, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1983, 206 sayfa.
2) Berbang (Şafak), Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1988, 131 sayfa.

Feqe Teyran, Şex Sen'an (manzum), transkribe eden: Memo Yetkin, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1986, 142 sayfa.

Ferhad Shakely
Çiraya Azadî (Özgürlük Çırası), Borâs, Invandrar Förlaget, 1984, 39 sayfa.

Fırat Cewerî
1) Mezin Dibim (Büyüyorum), şiirler, ikinci baskı, İsveç, 1981, 99 sayfa.
2) Erîş Dikin (Saldırıyorlar), şiirler, İsveç, 1981 (?), 90 sayfa.
3) De Şerîn e (Anne Tatlıdır), şiirler, Uppsala, 1983, 74 sayfa.
4) Girtî (Tutuklu), hikâyeler, İsveç, 1986, 346 sayfa.

Gundî
Di Reya Cegerxwîn da (Cegerxwin'in Yolunda), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1986.

Hawar (Yardım Çağrısı), cilt I (1932-1943'te Şam'da 57 sayı yayınlanmış olan Hawar dergisinin ilk dokuz sayısının tıpkıbasımı), transkribe eden ve yayıma hazırlayan: Mihemed Bekir, Stockholm, Weşanxana Hawar, 1987, 126+1-9. sayılann tıpkıbasımı.

Heyvpeyvîn Bi Sekretere PDK-î A. Qasimlû ra (İ-KDP Sekreteri A. Qasımlu İle Söyleşi), Stockholm, Weşanen Armanc, 1981, 26 sayfa (3-14. sayfalar arası Kürtçe, 15-26. sayfalar arası Türkçe).

Ji bo Kesen Ku Li Swede Bext Xwestine (İsveç'teki Mülteciler İçin), Norrköping, Statens Invandrarverk (Devlet Göçmen Dairesi) Yayınları, 1985, 6+6 sayfa.

Jîn (Yaşam) (1918-1919'da İstanbul'da Kürtçe-Türkçe olarak yayınlanan Jîn dergisinin 25 sayısının beşer sayılık ciltler halinde tıpkıbasımı), transkribe eden ve Türkçe bölümünün dilini bugünkü Türkçeye uygun biçimde sadeleştiren: M.Emin Bozarslan, Uppsala, Weşanxana Deng.
cilt: I, 1985, 322+1-5. sayıların tıpkıbasımı,
cilt: II, 1985, 323+494. sayfalar arası+6-10. sayıların tıpkıbasımı,
cilt: III, 1986, 499-706. sayfalar arası+11-15. sayıların tıpkıbasımı,
cilt: IV, 1987, 707-886. sayfalar arası+16-20. sayıların tıpkıbasımı,
cilt: V, 1988, 887-1068. sayfalar arası+21-25. sayıların tıpkıbasımı,

Jîr Rexneglr ve Nesrîn Aydın, Em Binivîsin (Yazalım), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1984, 95 sayfa.

Kerîmî Husamî
Komara Demokratık a Kurdistan (Kürdistan Demokratik Cumhuriyeti), Güney Kürtçesi'nden Kuzey Kürtçesi'ne çeviren: Elîşer, Uppsala, Weşanen Jina Nû, 1986, 113 sayfa.

Lexeweytiklrina Saxî û Nexweşîne (Sağlığı Koruma ve Hastalık Bakımı), Kürt Projesi Yayınları (teksir), Stockholm 1989, 34+23 sayfa.

Mahmûd Lewendî
Mahmûd Lewendî ve Malmîsanij, Li Kurdistana

Bakur û Li Tirkiye Rojnamegeriya Kürdî: 1908-1981 (Kuzey Kürdistan'da Ve Türkiye'de Kürt Gazeteciliği: 1908-1981), Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1989, 309 sayfa.

Mahmut Baksi

Gundike Dono (roman), Stockholm, Weşanxana Orfeus, 1988, 107 sayfa.

Malmîsanij

1) Ferhenge Dımılkî-Tırkî (Zazaca-Türkçe Sözlük), Uppsala, Weşanên Jîna Nû, 1987, 431 sayfa.

2) Herakleîtos (Herakleitos), şiir, Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1988, 51 sayfa.

3) Malmîsanij ve Mahmûd Lewendî, Li Kurdistana Bakur û Li Tirkiye Rojnamegeriya Kurdî: 1908-1981 (Kuzey Kürdistan'da Ve Türkiye'de Kürt Gazeteciliği: 1908-1981), Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1989, 309 sayfa.

Mamoste

Denge Xezikan (Çizgilerin Sesi), Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1984, 80 sayfa.

Maruf Yılmaz

Alfabeya Rezimana Kurdî (Kürt Gramerinin Alfabesi), Stockholm, Weşanxana Jîndan, 1989, 72 sayfa.

Mehfoz Mayî

Ez û Şev û Bedengi (Ben Gece Ve Sessizlik), şiir, Stockholm, Binka Hengaw, 1987, 70 sayfa.

Mehmet Emin Bozarslan

1) Alfabe, 2. baskı, Borâs, Invandrarförlaget, 1980, 64 sayfa. 3. baskı, Uppsala, Weşanxana Deng, 1988, 64 sayfa.

2) Meyro, 2. baskı, Borâs, Invandrarförlaget, 1981, 74 sayfa.

3) Mîr Zoro (Zoro Bey), Borâs, Invandrarförlaget, 1981, 80 sayfa.

4) Gure Bîlûrvan (Kaval Çalan Kurt), Borâs, Invandrarförlaget, 1982, 72 sayfa.

5) Kez Xatûn, Borâs, Invandrarförlaget, 1982, 76 sayfa.

6) Serketina Mişkan (Tavukların Zaferi), Uppsala, Weşanxana Deng, 1984, 86 sayfa.

7) Pepûk, Uppsala, Weşanxana Deng, 1985, 66 sayfa.

8) Melaye Meşhûr (Nasrettin Hoca), Uppsala, Weşanxana Deng, 1986, 85 sayfa.

9) Masîyen Bejî, Uppsala, Weşanxana Deng, 1987, 67 sayfa.

10) Ji Dînan Dîntir (Delilerden Daha Deli), Uppsala, Weşanxana Deng, 1988, 67 sayfa.

11) Ilme Tûrik (Torba İlmi), Uppsala, Weşanxana Deng, 1989, 79 sayfa.

Mehmet Uzun

1) Tu (Sen), roman, Stockholm, Weşanen Denge Komal, 1985, 220 sayfa.

2) Mirina Kalekî Rind (roman), Stockholm, Weşanxana Orfeus, 1987, 135 sayfa.

3) Siya Evîne (Aşkın Gölgesi), roman, Stockholm, Weşanxana Orfeus, 1989, 222 sayfa.

Mela Ehmede Bate

Mewlûd (Mevlit), manzum, transkribe eden: Zeynelabidin Kaya, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1987, 63 sayfa.

Melaye Cizîrî

Dîwan (Divan), manzum, transkribe edenler: Zeyneladibin Kaya ve M.Emin Narozi, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1987, 327+233+4 sayfa.

Mele Mehmûd Derşewî, Miştaxa Çiya Ji Gotinen Peşiya, transkribe eden: Serbest Zaxoyî, Stockholm, 1989, 275 sayfa.

Mele Xelîle Sertî

Nehcu'l-Enam (manzum), transkribe eden: Zeyneladibin Kaya, Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1988, 36+20 sayfa.

Mevan

Bebextî (anı), Stockholm, 100 sayfa.

Namî (M.Ehmede Namî)

1) Namî, Daxwazname (Dîwan), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1986, 54 sayfa.

2) M.Ehmede Namî, Agire Sînema Amûde (Amude Sineması'nın Ateşi), Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1987, 82 sayfa.

Nesrîn Aydın ve Jîr Rexneglr, Em Binivîsin (Yazalım), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1984, 95 sayfa.

Nesrîn Aydın, Jîr Rexneglr, Bareş Bate, Bengîn Şirnaq, Reşo Zîlan, Hesen Mizgîn; Em Bixwinin (Okuyalım), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1985, 54 sayfa.

Nûrî Şemdîn
Zevîyen Zoro (Zoro'nun Tarlaları), roman, Stockholm, Weşanxana Kurdistan, 1988, 313 sayfa.

Pirsa Netewî (Ulusal Sorun), Stockholm, 1987, 80 sayfa (5-41. sayfalar arası Türkçe, 44-80. sayfalar arası Kürtçe).

Prof. Qanade Kurdo
1) Tarîxa Edebyeta Kurdî-I (Kürt Edebiyatı Tarihi-I), Stockholm, Weşanên Roja Nû, 1983, 192 sayfa.
2) Tarîxa Edebyeta Kurdî-II (Kürt Edebiyatı Tarihi-II), Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1985, 178 sayfa.

Roja Nû (Yeni Gün), 1943-1946'da yayınlanmış olan Roja Nû gazetesinin 73 sayısının bir arada tıpkıbasımı), Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1986.

Rojen Barnas
Heyv Li Esmane Diyarbekire (Diyarbakır Semasında Mehtap), şiir, Borås, Invandrarförlaget, 1983, 119 sayfa.

Ronahî (Işık) (1942-1945'te yayınlanmış olan Ronahi dergisinin 28 sayısının bir arada tıpkıbasımı), Uppsala, Weşanên Jîna Nû, 1985.

Sebrî Botanî, Şîn û Şadî û Dilistan (Diwana 1. û 2.), şiir, transkribe eden: Serbest Zaxoyî, Stockholm, 1988, 162 sayfa.

Sebrî Şermixî
Brûsk (Şimşek), şiir, Stockholm, 1987, 132 sayfa.

Serdaye Keleş
Em û Dijmin (Biz Ve Düşman), Dîwan-I, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1986, 210 sayfa.

Şahin Bekir Sorekli
Mehkemekirina Selahiddîne Eyûbî (Selahaddini Eyyubi'nin Yargılanması), piyes, Stockholm, Weşanen Hay-Kurd, 1989, 46 sayfa.

Şex Abdurehmane Axtepi (Rûhî)
Dîwana Rûhî (Ruhi'nin Divan'ı), manzum, transkribe edenler: Zeynelabidin Kaya ve M.Emin Narozi, Uppsala, Weşanen Jîna Nû, 1988, 127 sayfa.

Şex Eskerî
Iqde Durfam, transkribe eden: Zeyneladibin Zinar Kaya, Stockholm, APEC Tryck-Förlag, 1989, 203 sayfa (manzum).

Torî
Qolinc (hikâye), Stockholm, Weşanen Denge Komal, 1985, 92 sayfa.

Tosinê Reşît
Sîyabend û Xece, piyes, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1988, 69 sayfa.

Xelîl Dîhokî
Gazîyek Ji Cergê Asya, şiir, İsveç.

Folklorik Ürünlerden Derlemeler

Amed Tigris ve Roman Motkî
Ken û Grîn (Gülüş Ve Ağlayış), Stockholm, APEC Tryck-Förlag, 1989, 286 sayfa.

Dr. Celîle Celîl
Zargotina Kurden Sûriyê (Suriye Kürtlerinin Folkloru), Kril harflerinden Latin harflerine çeviren: Ahmet Omer, Uppsala, Weşanên Jina Nû, 1988, 408 sayfa.

Hesen Mixgîn
1) Çûk û Pire (Kuş İle Yaşlı Kadın), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1986, 25 sayfa.
2) Listikên Zarokên Kurdan (Kürt Çocuk Oyunları), Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1986, 41 sayfa.

Koyo Berz
Na Xumxum a..., Uppsala, Weşanên Jîna Nû, 1988, 213 sayfa.

Roger Lescot
Çîrokên Kurdî (Kürtçe Masallar) Stockholm, Weşanxana Orfeus, 1987, 143 sayfa.

Kürtçe'ye Yapılan Çeviriler

A.P.Çexow, Mirina Karmend (Memurun Ölümü), Kürtçe'ye çevirenler: Hesene Metê, N. Krîv, M.Alî K., Batal Azîz; Stockholm, Weşanen Welat, 1989, 141 sayfa.

A.Sergeyeviç Pûşkin, Keça Kapîtan (Yüzbaşının Kızı), Kürtçe'ye çeviren: Hesene Metê, Stockholm, Weşanen Welat, 1988, 143 sayfa.

Astrid Lindgren, Keça Şerrût Lotta, Stockholm, Weşanen Hevî, 1981, 59 sayfa.

Astrid Lindgren, Pippi ya Goredirej (Uzunçoraplı Pippi), Stockholm, Weşanen Hevi.

Astrid Lindgren, Bele Lotta Kare Bajo (Evet Lotta Sürebilir), Stockholm.

Astrid Lindgren, Binere Madikan Berf Dibare! (Bak Madikan Kar Yağıyor!), Stockholm, Çapxana Çand a Kurd, 1983, 32 sayfa.

Astrid Lindgren, Gava Rindike Şûmîyan Bike, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çandana Kurdî, 1985, 60 sayfa.

Astrid Lindgren, Şûmiya Zîrek ya Hejmar 325, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1986, 60 sayfa.

Bave Naze, Çiyayen Bi Xwîne Avdayî (Kanlıha Sulanmış Olan Dağlar), Stockholm, Wenanen Komela Jînen Kurdistane Li Swede, 1989, 240 sayfa.

Bengt Arne Runnerström, Arhauco-Sierra Nevada, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1985, 50 sayfa.

Binnie Kristal-Andersson, Akin Di Hembeza Welate Nû de, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1989, 42 sayfa.

Eva Boholm-Olsson, Tuan, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1989, 31 sayfa.

Ferhenga Swedî-Kurdî (İsveççe-Kürtçe Sözlük), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Statens Institut För Läromedel (Devlet Eğitim Araçları Enstitüsü), 1989, 391 sayfa.

Ferhengoka Swedî-Kurdî (İsveççe-Kürtçe Lügatçe), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, 1981, 74 sayfa.

Gunilla Bergström, Alfons û Cinawir (Alfons Ve Canavar), Stockholm, Weşanen Hevî, 1981, 27 sayfa.

Gunilla Bergström, Ma tu Tirsonek î Alfons Aberg? (Korkak mısın Alfons Aberg?), Stockholm, Çapxana Kurd, 30 sayfa.

Gunilla Bergström, Alfonse Şît, Stockholm, Çapxana Çand a Kurdî, 1983, 24 sayfa.

Gunilla Bergström, Kî Alfons Rizgar Dike? (Alfons'u Kim Kurtarır), Stockholm, Çapxana Çand a Kurdî, 1984, 24 sayfa.

Gunilla Bergström, Şev Baş Alfons Aberg (İyi Geceler Alfons Aberg), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1985, 24 sayfa.

Helbijartin û Birevebirin Li Swede (İsveç'te Seçim Ve Yönetim), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Falköping, Statens Invandrarverk (Devlet Göçmen Dairesi) Yayınları, 1985, 20+20 sayfa.

Inger ve Lasse Sandberg, Kino Digot Li We dere Binere, Stockholm, Çapxana Çand a Kurdî, 1983, 30 sayfa.

Inger ve Lasse Sandberg, Kino Digot Alîkarî Bikim, Stockholm, Çapxana Çand a Kurdî, 1983, 32 sayfa.

Inger ve Lasse Sandberg, Bavo Were Derve! (Baba Dışarı Çık!), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kürdî, 1986, 30 sayfa.

Inger ve Lasse Sandberg, Spî û Reş û Hemûyen Din (Beyaz, Siyah Ve Tüm Diğerleri), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1987, 27 sayfa.

Jens Ahlbom, Nebeze Li Çiyaye Mazî, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1987, 30 sayfa.

Kemal Burkay

Azadî û Jiyan (Özgürlük Ve Yaşam), şiir,

Türkçe'den Kürtçe'ye çeviren: Kemal Burkay, Stockholm, Weşanen Roja Nû, 1988, 253 sayfa.

Lennart Frick ve Jean Carlbrand: Ma Gakûvî Kûçikan Dixwin? (Yaban Geyikleri Köpekleri Yer mi?), Stockholm, Çapxana Çandî ya Kurdî, 1983, 26 sayfa.

Lennart Hellsing ve Svend Otto S, Kundire Helez, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1986, 28 sayfa.

Mahmut Baksi, Helîn (roman), Borâs, Invandrarförlaget, 1984, 118 sayfa.

Margareta Ekström ve Petter Petterson; Pisînge Ku Wenda Bû? (Kaybolan Kedi?), Kürtçe'ye çeviren: Keya İzol, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî 1985, 30 sayfa.

Petro Szabo, Emîl, Mîha Nîvçe (Yarım Koyun, Emil), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1986, 28 sayfa.

Samed Behrengî, Masîye Reşe Piçûk (Küçük Kara Balık), İsveççe ve Türkçe'den Kürtçe'ye çeviren: D.Xebatkar, Uppsala, 1981, 28 sayfa.

Veronica Leo, Kela Jîne, Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Stockholm, Weşanxana Çanda Kurdî, 1986, 28 sayfa.

Zacharias Topelius ve Veronica Leo, Sampo Lape Can, Stockholm, Çapxana Çand a Kurdî, 1984, 27 sayfa.

Zarok û Malbat Li Swede (İsveç'te Çocuk Ve Aile), Kürtçe'ye çeviren: Reşo Zîlan, Norrköping, Statens Invandrarverk (Devlet Göçmen Dairesi) Yayınları, 19 sayfa.

Wolfgang Borchert

Herkesin bir dikiş makinası, bir radyosu, bir buzdolabı ve bir telefonu var. Şimdi ne yapıyoruz? diye sordu fabrika sahibi.

Bomba, dedi mucit.

Savaş, dedi general.

Eh, başka türlü olmuyorsa, dedi fabrika sahibi.

Beyaz önlüklü adam, kâğıda sayılar yazdı. Bunların yanına çok küçük zarif harfler kondurdu.

Sonra beyaz önlüğünü çıkardı ve bir saat boyunca pencere pervazındaki çiçeklerle uğraştı. Bir çiçeğin solmuş olduğunu görünce çok üzüldü ve ağladı.

Ve kâğıdın üstünde sayılar vardı. Bunlara göre yarım gramla iki saatte bin kişi öldürülebiliyordu.

Güneş, çiçeklere vuruyordu.

Ve kâğıda.

İki adam konuşuyordu.

Kaça çıkar?

Fayanslı mı?

Yeşil fayanslı tabii.

Kırk bin.

Kırk bin? İyi. Eveet, aziz dostum, eğer işi zamanında çukulata-

dan baruta çevirmeseydim, size bu kırk bini veremezdim.

Ben de size duşlu banyoyu yapamazdım.

Yeşil fayanslı.

Yeşil fayanslı.

İki adam ayrıldılar.

Biri fabrika sahibi, öbürü müteahhitti.

Savaş vardı.

Bowling salonu. İki adam konuşuyordu.

Oo, öğretmen bey, koyu renk giysi ha? Yas mı?

Kat'iyen, kat'iyen. Tören vardı. Gençler cepheye gidiyorlar. Kısa bir konuşma yaptım. Sparta'yı anımsattım. Clausewitz'i andım. Birkaç kavram öğrettim onlara: Namus, Anavatan. Hölderlin'i okuttum. Langemarck'ı düşündürdüm. Duyguları kabartan bir törendi. Çok duyguluydu. Çocuklar şarkılar söylediler: Demiri büyüten Tanrım. Gözler parıldadı. Duygulu. Çok duygulu.

Tanrım, öğretmen bey, susun. İğrenç bu.

Öğretmen, öbürüne dehşetle baktı. Anlatırken önündeki kâğıda bir sürü küçücük haç çizmişti. Bir sürü küçücük haç. Ayağa kalktı ve güldü. Bir top aldı ve pistte yuvarladı. Top hafifçe gümbürdedi. Sonra lobutlar yıkıldılar ötede. Küçücük adamlara benziyorlardı.

İki adam konuşuyordu.

Ee, nasıl gidiyor?

Epey kötü.

Elinizde daha ne kadar var?

Bir aksilik çıkmazsa: dört bin.

Bana ne kadar verebilirsiniz?

En çok sekiz yüz.

Biraz çıktılar.

Öyleyse bin.

Teşekkür ederim.

İki adam ayrıldılar.
İnsanlardan söz ediyorlardı.
İkisi de generaldi.
Savaş vardı.

İki adam konuşuyordu.
Gönüllü müsün?
Tabiî.
Kaç yaşındasın?
On sekiz. Sen?
Ben de.
İki adam ayrıldılar.
İki askerdi bunlar.
O sırada biri yere düştü. Ölmüştü.
Savaş vardı.
Savaş bitince, asker evine döndü. Fakat ekmeği yoktu. Ekmeği olan birini gördü. Onu öldürdü.
Kimseyi öldürmeye hakkın yok, dedi yargıç.
Neden olmasın, diye sordu asker.

Barış konferansı bittiğinde, bakanlar kentte dolaşmaya çıktılar. Bir lunaparkta atış yapılan yere geldiler. Bir kez atar mısınız, efendim? diye bağırdı kırmızı dudaklı kızlar. Bütün bakanlar birer tüfek alıp, bezden, küçük adamlara ateş ettiler.

Atışın orta yerinde yaşlı bir kadın gelip tüfeklerini ellerinden kaptı. Bakanlardan biri tüfeğini geri isteyince yaşlı kadın ona bir tokat attı.

Bir anaydı.

İki insan vardı. İki yaşındayken elleriyle dövüştüler.
On iki yaşındayken sopalarla vurdular birbirlerine, taşlar attılar.
Yirmi iki olunca tüfekle ateş ettiler birbirlerine.
Kırk iki olduklarında karşılıklı bombalar attılar.
Altmış iki olunca, mikrop kullandılar.
Seksen iki yaşında öldüler. Yanyana gömüldüler.
Yüz yıl sonra bir solucan, iki mezarın toprağından yediğinde, buralarda iki değişik insanın gömülü olduğunu hiç ferketmedi. Aynı topraktı. Hep aynı toprak.

5000 yılında bir köstebek, başını topraktan çıkarıp baktığında şunları saptadı:
Ağaçlar hâlâ ağaç.
Kargalar hâlâ ötüyor.
Köpekler hâlâ bir bacaklarını kaldırıyorlar.
Som balıkları ve yıldızlar,
yosun ve deniz
ve sivrisinekler:
Hepsi aynı kalmış.
Ve bazen—
bazen bir insana da rastlanıyor.

Almanca'dan çeviren: Ümit Kıvanç

- III -

İSTATİSTİK, NEDENSELLİK, ŞEYLEŞME

Ahmet Omurtag

> The administration of a great organized molar security has as its correlate a whole micro-management of petty fears, a permanent molecular insecurity.
>
> G.Deleuze

> Thou shalt not answer questionnaires
> Or quizzes upon World-Affairs
> Nor with compliance
> Take any test. Thou shalt not sit
> With statisticians nor commit
> A social science
>
> W.H.Auden

Tek tek somut olaylardan yola çıkarak bir bütünün oluşması sürecini ve bu somut olaylarla bütün arasındaki ilişkiyi yeniden ele almak için E.H.Carr'ın "Tarih Nedir?" adlı kitabında, tarihte nedensellik konusunu açımlayabilmek amacıyla kullandığı bir örnekten esinleneceğiz şimdi. Belli bir kişi, A diyelim, akşam üzeri sigarası bittiği için dışarı sigara almaya çıkıyor. Ama evinin yakınındaki kavşakta karşıdan karşıya geçerken, daha sonra alkollü olduğu anlaşılan B'nin kullandığı arabanın altında kalarak bir kazaya kurban gidiyor. Şimdi, "bu kazanın nedeni nedir?" sorusuna verilecek yanıtlar neler olabilir? Tek başına somut ve tekil bir nokta olarak bu kazayı ele alırsak nedenlerin sayılamayacak kadar çok ve çeşitli olduğunu göreceğiz. Gençliğinde A'yı sigaraya alıştıran arkadaşları kazanın nedeni değil mi örneğin? Veya A'nın evden çıkmadan önce cüzdanını ararken geçirdiği beş dakika? Veya sürücü B'nin evine giden yolun başka bir yerden değil de bu kavşaktan geçmesi? Veya sigara büfesinin bu kaldırımda değil de karşı kaldırımda olması? Veya B'nin o akşam içki içmeye ikna edilmiş olması? Veya kırmızı ışıkta durmasını refleks haline getiren bir eğitimden geçmemiş olması? Bu nedenlerin herhangi birini

reddetmek mümkün değil. Bununla birlikte, özellikle de trafik kazası gibi istatistiksel analiz ve kavramlara çok yatkın bir konuda, saydığımız nedenlerden bazılarının diğerlerinden farklı bir nitelik taşıdığını görmek de zor değil. Bunun nedeni, "*bu* kazanın nedeni neydi?" sorusuyla karşılaşan zihnin otomatik olarak "*kazaların* nedeni nedir?" sorusunun yanıtlarını aramaya başlaması olabilir. Böyle olunca, A'nın sigara tiryakisi oluşu gibi bir yanıtla B'nin alkollü oluşu yanıtı arasında niteliksel bir farklılık belirmektedir: birinci yanıt sanki "gerçek" bir yanıt değil. Çünkü örneğin "trafik kazalarının nedeni insanların sigara içmesidir" gibi bir önerme çok saçma olurdu. A'nın kazaya kurban gidişinin nedenlerini bu kazanın içinde değil de benzeri tüm kazaların oluşturduğu bütün düzeyinde aradığımızda "gerçek", "asıl" veya "temel" nedenlere yaklaştığımızı düşünüyoruz. Burada tüm rasgele değişkenler birbirini götürüyor ve geriye "alkollü araba kullanma", "sürücülerin eğitimi" gibi "sistemli değişkenler" kalıyor. Diğer değişkenler birbirlerini şöyle sönümlendiriyorlar. A'nın evden beş dakika geç çıkması konusuna bakalım. Bu olay ve A'nın başına gelenler arasında bir nedensellik ilişkisi var olmasına ve aynı ilişkinin herkese uygulanabilir olmasına karşın, kazalar bütün olarak ele alındıklarında arada hiçbir "anlamlı" bağlantı kalmaz. Bunun nedeni şudur: evden geç çıkma eyleminin bir kazaya neden olması veya olacak bir kazayı önlemesi olasılıkları birbirine eşittir. Bunun sonucu olarak birçok olay birarada ele alındığında geç çıkma eyleminin sebep olduğu kazalar kadar olmasını önlediği kazalar da vardır ve bu ikisinin sayıları yaklaşık olarak birbirine eşit çıkar. Herkesin evden her zamankinden beş dakika geç çıkması işte bu yüzden trafik kazalarının sıklığını etkilemez. Bu yüzden bu eylem kazaları azaltmak için bir önlem olarak hiçbir zaman düşünülemez. A'nın durumu için geçerlidir sadece ve genellenemez. Aynı şekilde büfe karşı kaldırımda değil bu tarafta olsaydı A'nın kazası meydana gelmeyecekti ama bu sefer karşı kaldırımdan sigara almak için bu tarafa geçen insanların kaza yapma olasılığı ortaya çıkacak, bütünde durum dengelenecekti. Burada da büfenin konumu ile trafik kazası sıklığı arasında anlamlı bir ilişki yok. Odadaki havayı oluşturan moleküllerin hareketleri yönelmiş olduklarından bütünde belli bir yönde gitmekte olan molekül sayısı tam tersi yönde gidenlerin sayısına eşittir, bu yüzden moleküllerin hareket yönleri birbirlerini sönümlendirir ve havanın kütlesel hareketi ile aralarında anlamlı bir ilişki kalmaz: odanın havası homojen dağılımını korur. Herkesin evden beş dakika geç çıkması her molekülün hareket yönünün ilk durumuna göre belli bir açıyla saptırılması gibidir, bütünsel sonucu değiştirmez. Akla gelebilecek bütün rasgele değişkenler benzeri mekanizmalarla kendi kendilerini uzun vadede veya geniş bir alanda sönümlendirirler. Onların arasından sivrilerek belirginleşen sistemli değişkenler veya "gerçek nedenler" ise bütünle ilişki kurarlar. Örneğin arabanın frenlerinin bozuk olması, B'nin alkollü olması, B'nin trafik kültürü ve

eğitimi sistemli değişkenlerdir. Bunlar sadece bu kaza için geçerli olmakla kalmaz tüm kazalara genellenebilirler. Tümünde aynı etkiyi yaparlar; kaza sıklığını ve olasılığını artırırlar.

"Gerçek" nedenler bu anlamda diğerlerinden daha "önemlidir" denilebilir. Ancak "önemli" sözcüğünün üzerinde biraz durmadan bu önermeyi olduğu gibi kabullenmemek gerek. Herşeyden önce, birşey her zaman birisi için ya da belli bir amaç açısından önemlidir. Belki de bizim örneğimizde sistemli değişkenlerin önemi onları bilmenin getirdiği müdahale ve kontrol imkânından kaynaklanıyor. En azından şu söylenebilir: bu değişkenlerin tanımında, kontrol imkânı bir ölçüt olarak yer alıyor; kazaların sıklığını kontrol eden dolayısıyla bize de bu imkânı veren değişkenlere sistemli değişkenler deniyor. Kaza sıklığını azaltmak gibi bir amaç veya kazalarda ölen ve zarar gören insan ve araçların (milli servet) toplam miktarını azaltmanın iyi bir şey olduğuna ilişkin değer yargısı, sistemli değişkenleri bizim için "gerçek" ve "temel" değişkenler haline getiriyor. Söz konusu değer yargısı ise "sürekli denetleyici ve düzenleyici mekanizmalara gereksinim duyan", "varoluş koşullarına, yaşama olasılıklarına, bireysel ve toplu refaha, değiştirip yönlendirebileceği kuvvetlere ve bunların optimal olarak dağılabilecekleri bir uzaya sahip olmanın ne demek olduğunu" bilen, tek tek olayları bir popülasyon içinde bütünleştirerek anlamlandıran bir gözün arkasında yatan bakış açısına ait gibi görünüyor.

Aslında şu anda oldukça hassas bir noktadayız. Çünkü "trafik kazaları" gibi bütünlerin kendiliklerinden var oldukları ve istatistiğin tek yaptığı şeyin bunları ortaya çıkarmak olduğunu söylemek de mümkün. Buna bağlı olarak istatistiğin değer yargılarından tamamen bağımsız, nesnel bir alan olduğu söylenebilir. İstatistiksel termodinamikte "soyutlamayı kim yapıyor?" sorusuna "gazın kendisi" yanıtını vermenin mümkün olduğunu görmüştük. İstatistiksel yöntemin yaptığı kendiliğinden var olan bütünü ortaya çıkarmak ve anlamaya çalışmak belki de. Bu bakış açısıyla istatistiksel yöntemin değer yargısı barındırdığını söylemek güç, çünkü o sadece var olanı anlamaya çalışıyor: çoğulun altında yatan ilişkileri açığa çıkarmaya uğraşıyor. Değer yargısı onun bulduğu sonuçların nasıl kimler tarafından kullanıldığını ilgilendirir sadece. Bu da istatistiğin işi bittikten sonra devreye giren bir süreçtir. En azından ona dışsal olan bir öğedir. Tıpkı son derece önemli ahlaki ve toplumsal sonuçlara sahip olan nükleer fizik veya genetik mühendisliğinin bilgilerinin kim tarafından ne şekilde kullanıldığının bu alanların nesnelliğini zedelememesinde olduğu gibi. Böyle bir iç nesnellik ne anlamda var olabilir? Daha önce de görmüştük: aslında "gazın kendisi" yanıtı sadece nesnellik sorununu bir basamak geri atmaktadır. Çünkü bu durumda soyutlamanın değil, gazın kendisinin epistemolojik statüsü bir sorun haline geliyor. Gazın kendisine

mutlak ve nesnel bir varoluş atfederek sorunu hemen çözmek mümkün. Diğer yandan bunu yapmak için başka birçok şey yanında son yirmi-otuz yıldır birikmekte olan bir bilim tarihi ve felsefesi literatürünü görmezlikten gelmemiz gerekecek: bir bilimsel teori nesnesi olarak gazın nesnelliği, ancak sınırlı ve göreli bir özellik olarak ele alınabilir. Teoriden bağımsız "saf" bilimsel gözlem yoksa ("bütün kendini anlatır"), veya Feyerabend'ın dediği gibi "deneyim ve algı her zaman teorik varsayımlarla beraber" ortaya çıkıyorsa ve Kuhn'un dediği gibi farklı teorilerle çalışan gruplar "farklı dünyalarda" yaşıyorlarsa[1], gazın onu ortaya çıkaran bizim formülasyonlarımızdan tamamen bağımsız bir ontolojisi olamaz. Bu durumda gazın yaptığı soyutlama ve dışarda bırakma, aynı zamanda "bizim" gerçekleştirdiğimiz veya gazın "bizimle beraber" gerçekleştirdiği bir eylem olmak zorundadır. Öyleyse söz konusu olan, üretilen bilginin iyi veya kötü amaçlarla kullanılması gibi birşey değil, bilginin oluşumunda en uzak ve mahrem noktalara kadar yayılmış bulunan bizim soyutlamalarımız, dışarda bırakışlarımız, seçimlerimiz ve bunların kaçınılmaz olarak devreye soktukları değer yargılarıdır. Carr da "tarihçilikte yorum her zaman değer yargılarına, nedensellik ise yoruma bağlıdır" diyor.[2]

İstatistikten birden tarihe atlamış gibi olduk, ama trafik kazası örneğini vererek tarihsel nedensellik konusunu tartışan Carr'm kendisiydi. Carr'ın anladığı biçimiyle tarih geçmişin olaylarının çoğulluğu içinde az önce sözü edilen anlamda "gerçek" nedenleri araştırmaktadır. Ancak tarihçinin işi oldukça zor, trafik kazası konusuna da hiç benzemiyor: Ekim devrimini yüz defa tekrarlayıp çıkan sonuçlardan bir dağılım oluşturabilir misiniz? Bu mümkün değil ve tarihin konusu zaman ve mekân içinde tekrarlanan birbirine benzer olaylardan oluşmuyor. Ama belki "devrimlerin nedeni nedir?" diye sorulabilir. Veya bu soruya örtük bir atıfla "Ekim devriminin temel nedenleri ne idi?" diye sorulabilir. Bu durumda karşımızdaki tarih sahnesinin değişkenleri bir çırpıda birbirlerinden farklılaşırlar. Örneğin devrimin liderleriyle ilgili bazı kişisel değişkenler, temel nedenlerden niteliksel olarak ayrılır ve tarihsel nedensellik alanını terkederler. Geçmişin anısının korunması, bu olayların ayrım gözetmeden veya "ders çıkarma" amacı gütmeden kaydedilmesinin ötesine geçmeyi ilk deneyen kişi, Carr'a göre, "barbarların ve Yunanlılar'ın eylemlerinin anısını saklamak ve özellikle herşeyin ötesinde birbirleriyle yaptıkları savaşların nedenlerini vermek" olarak amaçlarını tanımlamış olan Herodot idi. Ama izleyicisi çok olmadı. Oysa "her krallığı yükselten, koruyan ve deviren, ahlaki veya fiziksel nedenler vardır... olan herşey bu genel nedenlerin egemenliğindedir" diyerek modern tarih yazıcılığının temellerini atan Montesquieu'yu takip eden ikiyüz sene boyunca tarihçiler ve tarih felsefecileri insanlığın geçmişini belirlemiş olan genel nedenleri ve bunların bağlı bulundukları yasa-

ları ortaya çıkarmanın uğraşı içindeydiler, diyor Carr. Tarihin bu açıdan ele alınışı hem nedenler ve rastlantıların birbirlerinden ayrılması hem de karşılıklı belli ilişkilere girmelerinin temellerini oluşturmuştur. Lenin'in erken denilebilecek bir yaşta ölümü gibi rastlantısal bir olgunun önemli tarihsel sonuçlar doğurduğunu yadsımak olanaksızdır. Bu olayın başka rastlantısal olaylar tarafından telafi edileceği ve bütünde bir denge oluşacağını iddia etmek de yersizdir. Ancak yine de bu olay, Carr'a göre, bir tarih teorisinin içsel bir öğesi haline getirilemez; "tarihin rasyonel bir yorumunun ya da tarihçinin önemli nedenler hiyerarşisinin" içinde yer alamaz.[3] Böylece rastlantı haline gelir.

Bütün ("Gaz", "Tür", "Toplum", "Tarih", "on kere yazı tura atılmasının sonucu" vs.) bireysel olayı rastlantı haline getirmenin yanı sıra, eğer istatistiksel bir biçimde ifade edilmişse, bu olaya bir de olasılık atfeder. Daha önce, bireysel olaya bu olasılığı atfeden bütünün burada o olayı değil aslında kendini anlatmakta olduğunu söylemiştik. Bu konuyu başka bir biçimde ifade edelim şimdi: Bütün içerdiği bireysel öğeleri ne anlamda ve ne kadar *temsil edebilir*?

Bir örnek düşünelim. Ben şu anda bir odada oturuyorum ve karşımda bir pencere var. Şu soruları soruyorum: ben bu pencereden atlayacak mıyım? atlayabilir miyim? veya, atlama olasılığım var mı? Beni tanıyan birisi olarak yakın gelecekte kendi kendime o pencereye giderek aşağı atlamayacağımdan oldukça eminim. Beni tanıyan başka birisi de az çok bundan emin olabilir. Bu açıdan, yukardaki sorulara kesin bir hayır yanıtı vermenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan pencereden atlayan insanların var olduğunu biliyoruz. Örneğin benim yaşadığım şehirde eminim her yıl belli sayılarda insan çeşitli nedenlerle pencereden atlıyorlar. Bu sayıları Devlet İstatistik Enstitüsü'nün yıllıklarından öğrenmek mümkün. Şu da var: "bu sandalye pencereden atlayabilir mi?" dendiğinde hayır demek için çok geçerli bir neden bulunmaktayken benim için buna benzer bir neden söz konusu değil. Ben de bir insan olduğuma göre, bu son akıl yürütme zincirine göre, pencereden atlayabilirim demektir. Hatta, yapılan istatistiklere dayanarak pencereden atlama olasılığımın birim zamanda x defa olduğu veya ortalama şu kadar zaman sonra en az bir defa pencereden atlamış olacağım gibi bir sonuca bile varılabilir. Bu bilgiyi derinleştirmek için x sayısının nasıl bulunduğuna bakalım. Bir senede Y kadar insan pencerelerden atlamışsa, söz konusu insan popülasyonunun nüfusu da Z ise, $x = Y/Z$ olarak bulunur. Benim bir defa pencereden atlamam için geçmesi gereken ortalama süre ise Z/Y'ye eşittir. Bu arada şöyle bir sorunla karşılaşabiliriz. Ele alman popülasyonun büyüklüğü ve niteliği ne olacaktır? Gerçek bir istatistikçi tanımlarını "insan" gibi bir düzeyde tutmaktan rahatsız olur örneğin. Bu düzeyde, istatistiksel bilgi toplamak da zaten zorluklar çıkarır. Bu yüzden benim x'imi bulmak için (keşke "ölçtürmek" mümkün olsa) beni basitçe bir insan olarak almak yerine belli bir yaşta, belli bir cin-

siyette, belli bir sosyo-ekonomik sınıftan, belli bir ülkenin vatandaşı, belli bir bölgede yaşayan, sigara içen veya içmeyen, evli veya bekâr vs. gibi nitelemelerle bezeyerek kullandığı istatistikleri bu tanıma bağlı olarak seçer. Gitgide bana daha yakın biçimde uyan tanımlar seçtikçe bulduğu x değeri de beni gitgide daha iyi temsil eder. Tanımları daraltma sürecini devam ettirelim. Bu sürecin en uç noktasında nereye varılır? İstatistikçi sonuçta *bana* varacaktır. Ancak bu anda istatistikçi olmaktan çıkar. Artık olsa olsa bir öykü yazarı olabilir. Temsil düzeyi maksimuma ulaştığı anda istatistik yok oldu. Bunun nedeni istatistiğin bir popülasyona duyduğu gereksinimdir. Popülasyon ise en az iki birimden oluşabilir, tercihen daha fazla. Öyle anlaşılıyor ki istatistik mutlaka benim başka birimlerle ortakladığım noktalar üzerinden hareket etmek zorundadır. Ve bulduğu x değeri, her zaman, benim üzerinde bulunduğum sonsuz sayıda etkenin kesişim noktasında bazı öğeleri, bazı kuvvetleri ve çizgileri, genellikle de çoğunu, hesaba katmadan hesaplanmıştır. Bu anlamda istatistik, istatistik olarak kaldığı sürece beni sınırlı olarak temsil eder ve sunduğu x değerinin bana "gerçekten" ait olup olmadığını sorarsak verilecek yanıt kesin bir hayır olmalıdır. Bu noktada tekrar başa döndük: ben pencereden atlamayacağımdan zaten emindim. Nasıl emin olabiliyorum? Basit bir ilkönerı düşünün: benim "şu an ve burası" diyebileceğimiz şeyi oluşturan koşulların çoğuna ulaşabilme ve algılama yeteneğimin bulunduğunu varsayalım. Bütün bu koşulların kesişim noktasında bulunan ben olduğuma göre onlarla yakından ilişkide olmam şaşırtıcı değil. Bu durumun bana kendim veya benzer biçimde tanıdığım başka kişiler, durumlar veya koşullar hakkında istatistiğin vereceği bilgiden oldukça farklı ve onunla karşılaştırılamaz türden bir bilgi sağlayacağını söyleyemez miyiz? Söz konusu öğelerin tümüne ulaşabilme varsayımına da gerek yok. Bazı somut durumlar hakkında istatistiğin kullandığı ve kullanabileceği bilgiden her zaman daha fazlasına sahip olabileceğime göre, ondan fazlasını bilmem ve örneğin x = 0 diyebilmem mümkün.

Yukarda x değişkenini bir olasılık olarak ele aldık. Bu olasılık, atfedildiği bireyin belli birşey yapması ya da başına belli birşey gelmesi olasılığı idi. Eğer bu olay zararlı, kötü ve istenmeyen bir olay ise x değişkeninin işaret ettiği olasılık yeni bir ad kazanır: risk. Aynı pencereden atlama olayında olduğu gibi, bir birey için kaza ve ölüm gibi istenmeyen olayların başa gelme olasılığı toplumsal istatistiklere başvurularak hesaplanabilir. Kansere yakalanma, iş kazası, trafik ölümü gibi olayların tümü belli bir birey için olasılıklar biçiminde ifade edilebilirler. A'nın caddeden karşıya geçerken ölümünü düşünecek olursak, örneğin, bu olay A'ya ait potansiyel bir x değerine atfedilebilir. Bu x değeri ise çeşitli biçimlerde hesaplanabilir. Ülke çapında caddeden karşıya geçerken meydana gelen trafik ölümlerinin, aynı süre

içinde caddeden karşıya geçen insanların (tahmini) toplam sayısına oranı bize belli bir x değeri verecektir. Ama, yukarıda da belirtildiği gibi bu tanımı daraltmak gerekir. Örneğin sadece A'nın karşıdan karşıya geçtiği caddeye ve/veya A'nın yaşındaki insanlara (refleks ve çabukluğun etkisini de hesaba katmak için) ait istatistikler kullanılabilir. Kazaları, hastalıkları, ölümleri burda sözü edilenlerden çok daha karmaşık istatistiksel yöntemlerle inceleyerek bunların belli nedenlerle ilişkilerini kurma işi Batı'da bugün "risk-değerlendirme" adını almış olan bir meslek ve bilim dalı durumundadır. Risk-değerlendiriciler belli bir riski bileşenlerine ayırarak toplam riski doğuran nedenlerin her birinin katkısını ayrı ayrı hesap ederler. Örneğin kansere yakalanma riskinin kaynakları arasında sigara içme, hava kirliliği, doğal radyasyon, nükleer enerji üretiminin çevredeki radyasyona katkısı, kahve içmek, vücuda giren çeşitli kimyasal maddeler gibi birçok bileşen bulunur. Bunun yanında risk-değerlendiriciler ayrıca kanser, kaza vs. gibi değişik riskleri aynı birimlerle ifade ederek (kişi başına ölüm veya kaza adedi/birim zaman) hepsini ortak bir tabana oturturlar. Böylece değişik "risklerin" biraraya getişlerinden ortaya çıkan "Risk" soyutlaması sayesinde örneğin bisikletle bir kilometre yol gitmek ile bir fincan kahve içmek, risk içeriği açısından karşılaştırılabilir eylemler haline gelirler. Birincisinin riski x_1, ikincisinin ise x_2'dir. Risk-değerlendiricilerin önemle ilgilendikleri konulardan biri nükleer enerji konusudur. Bu alanda, gerek olağan çalışma sırasında yayılan çok az miktardaki radyasyon, gerekse olası bir kazanın çeşitli sonuçlarının tümü, istatistiksel yöntemlerle birleştirilerek nükleer enerji üreten bir ülkede "ortalama adam" için söz konusu olan risk hesaplanabilir. Böylece bu risk de tüm diğer olağan günlük eylemlerimizle, diğer endüstriyel süreçlerle, veya diğer enerji üretim yöntemleriyle ilgili risklerle karşılaştırılabilir hale gelir. Bu tür hesapların çoğunun şaşırtıcı sonucu şudur: nükleer enerjinin doğurduğu ortalama risk diğer bilinen risklerden ya çok düşük ya da onlarla karşılaştırılabilir büyüklüktedir. Yani nükleer enerji çok az riskli bir endüstri olarak görünür. Oysa onun en fazla tartışılan, tepki uyandıran ve bazı çevrelerce karşı çıkılan bir enerji türü olduğunu gayet iyi biliyoruz. Bu durumda istatistiksel risk-değerlendiriciler nesnel yöntemlerle hesaplanmış risklerin biz onları görsek de görmesek de kendiliklerinden var olduklarını ve dolayısıyla nükleer enerji hakkında verilecek kararlarda kullanılabilecek tek geçerli ölçüt olduklarını söyleme eğilimindedirler. Apaçık gerçeklere rağmen halkın neden bir takım duygusal ve öznel çerçeveler içinde bu konuya yaklaştığını anlayamazlar:

...insanın bir riski anlamasının en iyi yolu, onu bildiği diğer risklerle karşılaştırmasıdır. Halkın nükleer enerjinin risklerini anlamasının en iyi yolu işte bu karşılaştırmalardır. Onlara fırlatılan sonu gelmez teknik detayların önemi yok, yeter ki bu birkaç risk karşılaştırmasının farkında olsunlar. Nükleer enerji hakkında bilmeleri gereken tek şey bu.[4]

Oysa nükleer enerji ateşli bir tartışma konusu olmayı hep sürdürür. Çoğu zaman tartışma konusu söz konusu riskin *büyüklüğü* etrafında dönüyor görünse de aslında tartışmaların bir türlü sonunun gelmemesinin nedeni, burada *temsil* sorunu olarak ele aldığımız konuda yatmaktadır: Çeşitli heterojen risklerden hesaplanan Risk'in anlamı ne? Temel ve gerçek değişken mi? Yoksa boş bir soyutlama mı? Onun temel değişken olduğu görüşünde olanlara göre, nükleer enerji karşıtları bir takım akıl-dışı nedenlerle nükleer enerjiden "öcü" gibi korkuyorlar; oysa buna hiç gerek yok; riskin küçüklüğü ortada. Oysa nükleer enerji karşıtları için söz konusu öcü (kendileri her zaman bunun farkında olmasalar da) riskin büyüklüğü ile ilgili birşey değil. "Öcü" olan, çok küçük bir değere de sahip olsa, neredeyse sıfıra da eşit olsa, "Risk" soyutlamasının kendisi. Ve bunun da ötesinde, riskleri temsil eden Risk'e dayanarak nüfusun (milli servet) toplam kayıplarını minimize eden, bu süreci de nüfusu oluşturan yurttaşları temsil eden "milli irade" ve bunun temsilcisi Devlet'in enerji politikalarının bir parçası haline getiren sistemdir "öcü". Temsil sorununun birbiriyle etkileşim içerisindeki çeşitli kollara ayrıldığı görülüyor. "Risk"in çok az olduğunu tekrarlamak bazı insanları avutmak yerine onları biraz daha irkiltiyor; ve tartışmayı yeniden başlatıyor, çözmek yerine.

Öyleyse artık bütünün bireyi temsil yeteneğinin en azından kendiliğinden belli ve apaçık bir özellik olmadığını söyleyebiliriz. Aslında bu durumla, daha önce istatistiksel teorilerde karşımıza çıkan başka bir özellik olarak karşılaşmıştık: bireysel olayların düzlemi ile bütünün yer aldığı düzlem arasındaki kopukluk. Örneğin bir tek molekül, gazın küresel davranışını ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir demiştik daha önce. Darwin'de de bireysel organizma ve tür arasında "yamaçtan düşen taşlar ve mimar" arasında olduğu kadar büyük bir kopukluk ortaya çıkmıştı. Marx'ta ise bireysel akılcılıkların toplamından toplumsal düzeyde bir akılsızlık ortaya çıkıyordu. Şimdi bu durumu bir de 17. yüzyıldan itibaren olasılık teorilerinin en yakın dostları olan şans oyunları bağlamında örnekleyelim. İçinde kırmızı ve siyah kâğıtlar bulunan bir desteden kâğıt çekiyoruz. Bu eylemi kâğıdı her seferinde yerine koyarak tekrarladığımızda çektiğimiz kâğıtlar arasındaki kırmızı ve siyah oranı uzun vadede deste içinde bulunan orana yaklaşır. Şimdi "uzun vadenin" oluşturduğu bütün yerine bir tek kâğıt çekimini düşünelim. Bu eylemin sonucuna destedeki kâğıt oranına bağlı bir olasılık atfederek örneğin siyah kâğıt çekme olasılığı x'dir diyebiliriz. Ancak bir tek kâğıt çekimi ile, bütüne ilişkin bu önermeyi doğrulama ya da yanlışlama imkânı yoktur. Çektiğimiz kâğıt "herşey olabilir": sonuç rastlantısaldır. Burdan hareketle risk konusu ile ilişki kuralım. Örneğin siyah kâğıt çekilmesi bizim için zararlı bir olayı temsil etsin; böylece siyah kâğıt çekme "riski" ortaya çıksın. A'nın durumunu düşünecek olursak destedeki siyah kâğıtların tüm kâğıtların sayısına oranı,

karşıdan karşıya geçerken kaza geçiren insanların, karşıdan karşıya geçen toplam insan sayısına oranı olarak ele alınabilir. Siyah kâğıt çekmek ise trafik kazası geçirmeye tekabül ediyor. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: bir kazaya kurban giden yani siyah kâğıdı çeken A'yı, geçtiği caddenin "aslında" çok güvenli olduğunu, yaptığı eylemin "aslında" çok az riskli olduğunu, yani destesinde "aslında" çok az siyah kâğıt bulunduğunu söyleyerek avutmamız mümkün mü?

Olasılık teorisini ele alırken C.S.Peirce, desteden kâğıt çekme örneğimizin bir benzerini kullanıyor: bir kişi, bir kâğıt çekmek için iki deste arasında seçim yapmak zorunda. Destelerden birinde yirmibeş kırmızı ve bir siyah (kırmızı deste), diğerinde ise (siyah deste) tam tersi sayıda kâğıt bulunuyor. Destelerden birini seçerek kağıdını çeken kişi:

... kırmızı kâğıt çektiğinde ebedi bir mutluluk, siyah çektiğinde ise sonsuz bir lanet onu bekliyor olsa idi, kâğıdı kırmızı desteden çekmesi gerektiğini yadsımak aptallık olurdu... Ama kırmızı desteyi seçtiğini ve yanlış kâğıt çektiğini düşünün, kendini neyle avutacaktır? Aklın yolunu takip etmiş olduğunu söyleyebilir; ancak bu, aklının hiçbir şeye yaramamış olduğunu göstermekten başka işe yaramaz. Ve doğru kâğıdı çekerse bu durum mutlu bir tesadüften başka ne olabilir onun için?[5]

Peirce'ın "aklın yolu" terimini kullanması boşuna değil. Şu ana kadarki tartışmalarımız istatistik, olasılık, nedensellik ve bilimsel nesnellik kavramları ve yöntemlerinin "Akıl" veya "Batı aklı" adını verebileceğimiz ortak bir tabana oturduklarına işaret ediyordu. Peirce'ın yorumunda da görüldüğü gibi "Akıl" bireysel sonuçla pek ilgili değil. "Aklın yolu" sadece bütünü ilgilendiriyor. Buradan "temsil" konusunda bir çıkarsama yapacak olursak artık şunu kesinlikle söyleyebiliriz: bütünün, oluşturucu öğelerini tam olarak temsil edebilen meşru bir varlık olarak kendini ortaya koyuşu her zaman için, bu öğeler üzerinde gerçekleştirdiği "politik" bir eylem olmak zorundadır: bir seçim, kabul, veya ele geçirme eylemi.

İstatistik, nedensellik ve nesnelliği ele alırken şimdi isterseniz farklı bir yöntem uygulayalım biraz; ve istatistiksel, bilimsel, veya nesnel *olmayan* bazı şeyleri ele alalım. Örneğin fal ile başlayabiliriz.

Fal sözcüğü İngilizce'deki "fallacy" sözcüğünü çağrıştırabilir bazıları için; çünkü yerleşik ve geçerli nedensellik anlayışının oldukça dışında bir yapısı vardır. Bazen bu sözcüğü duymak bile bazı kaşların kalkması, bazı dudakların bükülmesi, belli tavırların hemen devreye girmesi için yeterli olur. Fal, istatistiğin yaptığının tam tersini yapar: tamamen bireysel ve tekil olanın üzerinde yoğunlaşır, rasgele gibi görünen öğeleri dışarda bırakmaz, şu anı ve burayı oluşturan her öğenin birbirine anlamlı ilişkilerle bağlandığını varsayar. Kahve falında, örneğin, kahve telvesinin fincanda oluşturduğu şekiller "bir

yamaçtan düşmüş taşların şekilleri" gibi bizden, bizim bilinç ve amaçlarımızla beraber herşeyi içeren şu andan bağımsız "rasgele" şekiller değildir. İstatistiğin bireyde rasgelelik ve bütünde zorunluluk kutuplaşmasını içeren teorik çerçevesi dahilinde fal gerçekten "fallacy" olacakur; ama bu teorik çerçevenin çok dışında olan falın mantığına göre telvenin şekilleri ya da attığımız zarın veya açılan oyun kâğıtlarının sonuçları ya da elimizdeki çizgiler veya doğduğumuz anda gezegenlerin, güneşin ve ayın konumları o ana katılan tüm diğer öğelerle anlamlı ve önemli ilişkiler içine girerler. Falcı bu ilişkileri, bu garip dünyanın bize garip gelen işaretlerini okumaya çalışır. Bir kişi hakkında herhangi bir ön bilgiye sahip olmadan doğduğu anda güneş ve ayın konumlarını ve hangi zodyak işaretlerinin ufukta doğmakta bulunduğunu söyleyebilen astrologların var olduğu söyleniyor. Ayrıca evlilikte eş seçiminde astrolojik özelliklerin etkileri bulunduğuna işaret eden istatistiksel çalışmalar var. Bunlar doğruysa, "anların" etkilerinin oldukça kalıcı olduklarını kabul etmek durumundayız. Çinliler'in üç bin yaşındaki "Değişimler Kitabı" da ("The I Ching") bir fal kitabıdır. Bu kitabın belli şans durumları üzerinden okuyucusuyla ilişkiye geçmek esasına dayanan bir yapısı vardır. Kişinin o anda oluşturduğu şans durumları (yazı-tura atmak veya benzeri) ve kitapla beraber bunların sonuçlarına getirebileceği karmaşık yorumlar sayesinde okuyucunun düşünceleri ile kitabın söyledikleri arasındaki ayrımın kaybolduğu, daha doğrusu hiç bilinmediği bir dünyaya girilir. Bunun sonucu olarak, nedensellik ilkesi açısından rasgele dolayısıyla "anlamsız" olarak ele alınması gereken ilişkiler, yorumlanabilen ve anlamlı işlevler kazanırlar. Kitabın İngilizce baskısına önsözünde Jung şöyle diyor:

> Değişimler Kitabının gerçekliğe bakışı bizim nedensellik süreçlerimize pek rağbet etmez. Gözlem altındaki en eski Çinli'ye üst üste binmiş nedensellik zincirlerinden çok bir şans olayı olarak görünür. İlgi konusu, gözlem anında şans olaylarının birarada meydana getirdikleri biçimdir, bu tesadüfü oluşturan hipotetik nedenler değil. Batılı akıl dikkatle eler, tartar, seçer, sınıflar ve yalıtırken Çinli'nin an'a bakışı en aptalca ve ufak detaya kadar her şeyi kapsar... bu şans olayları gözlem anının çerçevesine girerek onun parçalarını oluştururlar —bizim için önemsiz ama Çinli akıl için son derece önemli parçalar.[6]

Belki de cahillikten, astroloji, fal, Çin felsefesi gibi bazı şeyleri biraraya topladık. Bunun bir tek mazereti olabilir, burda da söz konusu olan o: amacımız onlarla doğrudan ilgilenmek değildi. Onlara ilgimiz bizim için oluşturdukları olumsuz örneklerden kaynaklanıyordu. "Batı Aklı"nın dışına çıkabilmek, onu biraz sınırlayabilmekti amacımız.

İstatistiksel düşüncenin bağlı bulunduğu nedensellik paradigmasının "dışını", sessizleştiği veya sustuğu çeperlerini ele almaya başlamışken şimdi de uzun süredir Batı Aklı'nın kilerde sakladığı bir hayalete, bugün "parapsikoloji"

adını almış bulunan garip araştırma ve olaylar topluluğuna kısaca değinelim. "Sessizleşme" ile ne kastedildiği böylece daha iyi anlaşılır. Bugün parapsikoloji alanı Batı'da sınırlı da olsa belli bir akademik yerleşiklik kazanmış sayılabilir. Bunu şunlardan anlıyoruz: araştırmaların düzenli yayınlandığı bir dergi, bu konuda bilim adamlarının yayınlamış olduğu kitaplar ve en saygın bilgi üretim merkezlerinde ona ayrılmış imkânlar (örneğin Princeton Engineering Anomalies Research Lab) bulunuyor. Kurumsallaşmış parapsikoloji araştırmalarının başlangıcı 1882'de Londra'da oluşturulan "Society for Psychical Research" kurumuna kadar gidiyor. Bu topluluk amacını şöyle tanımlamış: "Önyargısız ve ön-beklentisiz olarak ve bilimsel bir anlayış içinde, yerleşik ve genel kabul gören hiçbir hipotez çerçevesi içinde açıklanamayan, insana ait gerçek ve hayali yetkilerin incelenmesi."[7] Parapsikoloji ile ilgili yayınlar bugün yaygın fizik periyodiklerinde de yer alabiliyor. Şu alt alanlar tanımlanmış durumda: "duyum dışı algı" ve "telekinesis". 1882'de kurulan ilk parapsikoloji topluluğunun beyanı içinde yer alan durum, yani bu araştırma sonuçlarının hiçbir teori tarafından açıklanamaması gerçeği, bugün de en son araştırma ve hipotezlerin ışığı altında geçerliliğini koruyor. Tek gelişme söz konusu ampirik bulgu ve düzenliliklerin iyice "tescilli" hale gelmiş olmaları. Bu bulguların en ilginç ve önemli yanı bilinen zaman-mekân ilişkilerine sığdırılamayışlarıdır. Fazla detaya girmeye yer ve burada gerek olmadığı için şöyle ifade edelim: elde edilen sonuçlar bilincin, sadece bilinen fiziksel ve mekânsal ilişkileri çöküntüye uğratmakla kalmayıp zamanın bilinen yapısına da sığdırılamayan bazı özelliklere sahip olduğunu ortaya koyuyorlar. Daha detaylı ifade edersek, duyum dışı algı ile ilgili olarak yapılan deneylerde söz konusu algının kesinliği ve doğruluğunun sadece algılanan ve algılayıcı arasındaki uzaklıktan bağımsız olmakla kalmayıp, aynı zamanda algılanan olay ve algılama olayı arasındaki *zamansal öncelikten* yani kronolojik sıradan da bağımsız olduğu ortaya çıkıyor. Örneğin bir masada ters duran kartların açılmasında, kartları görmeden tek tek ne olduklarını tahmin etmeye çalışan algılayıcının tahminlerinin doğruluğu (rastlantı olması olanaksız bir kesinlik gösteriyor), algılayıcının bitişik odada veya yüzlerce kilometre uzakta olması arasında bir fark gözetmediği gibi, tahminin açılacak kartın *seçiminden* önce veya sonra yapılması arasında da bir ayrım gözetmiyor. Bu deneyin benzeri sonuçlara sahip ve sonuçlarının istatistiksel tutarlılığı saptanmış bulunan birçok farklı deney var. Bu sonuçlar, ilk olarak, bilinci, zaman ve mekân içinde lokalize olmuş ve "dışarısı" ile duyumlar yoluyla etkileşen bir varlık olarak alan yaygın bilimsel görüşle doğrudan çelişiyorlar. İkincisi ve bizi daha çok ilgilendiren konu ise, zaman değişkeninin girdiği bu garip konumda nedensellik ilkesinin önemli yönleriyle çelişiyor olması. Algılamak bir olay olduğuna göre ve her algının nedeni olan bir olay bulunduğuna göre ve bilinen nedensellik ilişkileri

çerçevesinde bir olayın nedeni o olaydan zamansal olarak önce geldiğine (veya en azından eş-zamanlı olduğuna) göre, duyum dışı algının yukarda sözü edilen özelliği "sonuç" olan olayı yani algıyı, algıyı doğuran "nedenin" önüne yerleştirerek nedensellik ilkesini büyük bir çelişkiye, veya "suskunluk içine" diyelim, itiyor: gelecekteki bir olay bugünkü algının nedeni olamaz, çünkü algılamak da bir olaydır. Öte yandan, duyum dışı algının bu özelliğini bilimsel teorilerin bir parçası olan "öngörü" konusuyla karıştırmamak gerekir, çünkü bilimsel teorilerin söz konusu öngörü yeteneği ancak belli nedensellik düzlemleri üzerine yerleştirilmiş olaylar toplamı için geçerli olabilir. Örneğin dinamik teorilerde bir sistemin belli bir andaki durumu onun daha sonra belli bir anda içinde bulunacağı durumun nedeni olarak ele alınabilir. Daha karmaşık sistemlerde (organizma, toplum) ise belli nedenler ve sonuçlar arasında daha çok istatistiksel ilişkiler kurularak yeni nedensellik düzlemleri oluşturulur ve öngörü bu bağlamda ortaya çıkar. Duyum dışı algının zamansal önceliklerini birbirine kattığı olaylar dizisi ise bu tür bir anlayışla bakıldığında sonsuz sayıda farklı nedensellik zincirlerinin kesişiminde bulunan ve birbirleriyle ancak rastgelelik ilişkisiyle bağlı olabilecek noktalar dizisi olarak görünürler. En azından bu noktaları birbirine bağlayabilecek bir nedensellik düzlemi, bir "parapsikoloji teorisi" henüz ortada yok diyelim. Ve bekleyelim: "başka" olanı "aynı" olana dönüştürme güdüsüyle koşullanmış bulunan Batı Aklı, parapsikoloji hayaletini ne zaman oturma odasına aileden birisi gibi kabul edecek? Bu çok çekici bir amaç onun için: birçok pratik uygulama (haberleşme gibi) söz konusu; ayrıca kontrollü parapsikoloji uygulamaların istihbarat ve askerlik alanlarında taşıyacağı önem yadsınamaz. Kayıp arama ve suçluları takip gibi polisiye işlevlerde zaten kullanılmış durumda. Ancak bu amaçların peşinden koşarken kilere fazlaca yaklaşma tehlikesi de var.

Artık istatistikle birarada alınan terimlerin sayısı iyice kabarıklaşmaya başladı. "Homojenlik", "bütün", "soyutlama" ve "evrensellik"ten sonra araya "nedensellik", "bilimsel nesnellik" ve "Batı Aklı" gibi terimler de katıldılar. Konunun bu kadar dallanıp budaklanması, bütün bu terimlerin işaret ettikleri alanlara ortak bazı özellikler çevresinde dönüyor olmamızdan kaynaklanıyor. Bu ortak özellikler ne olabilir? Şimdi bunu formüle etmeye çalışmak belki yerinde olacak. Bu zor anlaşılır ama uyum içindeki topluluğu ele almayı sürdürürken hep karşımıza çıkan bir konu vardı: "dünyanın düzeylere ayrışması" denilebilir belki. Bir yanda çok sayıda, çok çeşitli, niteliksel farklılıklar gösteren, hızlı hareket eden ve çabuk değişen, çoğul ve dolayımsız olgular veya olaylar; diğer yanda ise daha durağan, daha derinde, daha az sayıda öğeden veya ilkeden oluşan, daha soyut ve düz olan, çoğul ve heterojen olguların bir kısmını mıknatıs gibi kendine çekerek onları bir nedensellik çizgisi üzerine veya bir "yapı" etrafında toplayıverirken (evcilleşme) bir kısmına karşı tam

bir kayıtsızlık gösteren düzey veya düzeyler. Çok belirsiz bir tanım bu. Çok çeşitli şeyleri anlatıyor olabilir; örneğin uzun zaman bir konuda veya bir olaylar dizisi karşısında ne olduğunu, ortalıkta neler döndüğünü anlamadan öylece kaldığımız bir dönemden sonra birdenbire, veya yavaş yavaş, gördüğümüz ve hatırladıklarımızın birleşerek belli bir biçim oluşturmaları: kafamızda bir ampul yanıvermesi, işin "aslını" anlamamız; veya bilgili ve bilge sözcüklerinin aralarındaki ayrımda gizlenir anlayış; "İnsan Aklının" veya "Bilgi" edinme sürecinin kaçınılmaz ve temel etkilerinden birisi; veya "Dilin" dünyaya getirdiği temel bir bölünme. Belki de soyut ve somut, teorik ve pratik, biçim ve içerik, özel ve genel, bireysel ve evrensel, duyumlar ve akıl, görüntü ve asıl, yanılsama ve gerçeklik, olan ve olması gereken gibi kutuplaşmaların tümünün ortakladığı veya tümünün kökenindeki bir özellik. Çeşitli dillerde bilginin çeşitli anlamlarını anlatan fiiller ve isimler de benzer bir kutuplaşmaya tanıklık ediyorlar:

malumat, bilgi	bilgi, doğruluk, gerçek
fact, data, information	knowledge, truth, reality
bilmek, tanımak	bilmek
to know	to know
connaître	savoir
kennen	wissen

Birinci sütun olay ve olgulara dair bilgiyle ilgili sözcüklerin, ikinci sütun ise yukarıda sözü edilen anlamda daha derin bilgiyle ilgili sözcüklerin bir kısmını içeriyor. Türkçe sözcüklerde bu iki kutbun ayrışmasının daha az olduğu dikkati çekiyor. Örneğin "bilmek" ve "bilgi" her iki tarafta da eşit ağırlıkla kullanılabilir.

Yukardaki iki grup sözcüğün işaret ettikleri farklılığın, yani yüzey ve derinlik veya görüntü ve asıl arasında olduğu söylenebilecek ayrımlaşmanın tarihi kökenlerinin ilk defa olarak M.Ö. 7. yy.dan itibaren Yunanistan'da oluşmaya başladığı söylenir. Çok geniş kapsamlı ve değişik alanlarda kendine özgü biçimlerde gerçekleşmiş bir dönüşüm söz konusudur bu dönemde. Bunu yeni bir kozmolojinin, bir dünya görüşünün ortaya çıkışı olarak ele alan ve onu "Arkaik Yunan'dan Eski Yunan'a Geçiş" olarak tanımlayan Feyerabend, bu dönemde ilk beliren ayrımlardan birinin "çok-bilmek" ve "Gerçek Bilgi" arasında yapılan ayrım olduğundan söz ediyor.[8] Homeros'un epik dünyasının yavaş yavaş çözülerek yerini sürekli olarak doğru ile yanlışı, olan ve olması gerekeni ayırdetmeye yönelik bir söylemin almaya başlaması bu sürecin bir parçasını oluşturuyor. Homeros'un arkaik dünyası birbirleri üzerine toplanarak biriken olaylar, cisimlerden ve eylemlerden oluşuyordu ve bu öğelerin biraraya gelerek oluşturmaya yöneldikleri bütünlükler yoktu: onun kahramanları sadece "yaşıyorlardı" ve dünyalarında doğrudan verili olanın ötesindeki aşkın

kategorilere, ahlaksal biçimlere, "erdeme", "iyiye" sürekli bir yöneliş veya atıf bulunmamaktaydı. İnsanlar ve doğal cisimler arasında onlar gibi yaşamlarını sürdüren tanrıların da soyut ve aşkın bir Tanrı'ya dönüşmesi çok sonra gerçekleşti. Homeros'un üslubunda da aynı ilke gözlenebiliyor: sürekli tekrar eden formüller ve tanımlar yeni durumların oluşturdukları bağlamlara göre yeniden biçimlenmeden, aynen tekrarlanıyor. "Çok-bilmek" ve "Gerçek Bilgi" arasındaki ayrımın belirginleşmesi bir taraftan dünyayı oluşturan olaylar ve cisimlerin "görüntüleriyle" "asılları" arasında bir farklılaşmanın doğmasına yol açarken diğer taraftan çeşitli biçimlerde çeşitli alanlarda verili olanın çoğul yapısını daha az sayıda ve basit bir ilke veya ilkeler sisteminden türetilmesini, verili öğelerin kendilerini "bütünler" etrafında düzenlemeleri sonucunu ortaya çıkardı. Geometrik bilginin aksiyomatik biçimde düzenlenmesi ve atomculuk bunun örneklerini oluşturuyor. Alfabe de ilginç bir biçimde, yazıyı çok daha az sayıda ve basit sembollerden türetme işlevini üstlenmiştir. Antik atomculukla ilgili elde kalan en geniş ve güzel örnekleri vermiş olan Lucretius atomlar ve alfabe arasında şu ilişkiyi kurar:

Ortaktır çoğu öğeler varlıkların çoğunda
Tıpkı ayrı sözcüklerdeki harfler gibi[9]

Bilgi'nin asıl anlayışı etrafında şekillenmesinin çeşitli yönlerinden söz edilebilir. Doğrudan verili olan ve algılanan öğeler söz konusu edilen bilgi nesnesinin kendisi olmaktan çıkarlar. Nesnenin kendisi ya da aslı bu öğelerin birarada oluşturdukları bütün tarafından oluşturulmaktadır. Bu arada nesne, onu tesis eden öğelerin birer görüntüye dönüşmesinin sonucunda, tek bilgi edinme yolu olarak bu görüntülere sahip olan özne ile doğrudan ilişkilerini kaybeder: dışsallaşır. Bu tür nesnelerden oluşan dünya "nesnelleşir". Böylece bir ontoloji, epistemoloji, bilgi sorunu, şüphecilik, solipsizm vs. "mümkün olur". Çünkü aynı zamanda "öznellik", görüntülerin doğurduğu öznellik, ortaya çıkmıştır. Öte yandan bütünü oluşturabilecek faktörlerden birisi olarak özne belirir. Birbirinden kopuk, çoğul bir akış içinde bulunan değişik olaylara, görüngülere bir perspektifi, bir soyutlamalar topluluğunu empoze eden, düzensizliğe düzeni getiren, görüntülerin kaotik akışı (ki bu kaos, "asıl" fikrinin sonucu ortaya çıkar) içinde bir görüngüden diğerine, bir parçadan ötekine geçerken kendisi de onlarla beraber değişmek ve onların arasında dağılıp kaybolmak yerine onlara kafasında bir proje ile yaklaşan ve bu anlamda belli bir soyutlama düzeyinde onların arasında özdeşlik kuran etkidir Özne. Homeros'un dünyasında "gerçekleştirilen eylemler 'özerk bir Ben' tarafından değil, diğer eylemler, olaylar (tanrısal müdahale dahil) tarafından gerçekleştirilirler". "Diğer her cisim gibi insan çeşitli etkilerin bir karşılaşma noktasıdır, bir eylemin tek kaynağı, bir 'ben' değil."[10]

Bir olaylar dizisi veya sınıfını başka bir düzeye dayanarak açıklama, veya onu

bu daha temel nitelikli düzeyden türetme işleminin mükemmel bir örneği olan atomculuk daha önce tarif edilmiş olan Gazların Kinetik Teorisi'nin de temel esin kaynağı olduğundan bizim için oldukça önemli bir konumda bulunuyor. Onun izini takip etmeyi sürdürelim. Atomculuk uzunca bir süre Aristoteles'in otoritesi altında ortalardan kaybolduktan sonra 17. yüzyılda muhteşem bir "geri dönüş" sergilemiştir. Bacon, Descartes, Galile, Newton, Boyle ve başkaları atomlar teorisini kendilerine göre ele alarak fiziksel, kimyasal, astronomik ve mekanik teorileriyle bütünleştirmişler, birçok görüngünün altındaki atomsal açıklamaları keşfetmişler ve doğada "asıl" olanı, doğanın "kendisini", veya "nesnel" olanı, duyumlarla algılanan özelliklerin taşıdığı öznellikten atomlar sayesinde dikkatle teker teker ayıklamışlardır. Galile ısı konusundaki "yanılsama ve gerçeklikleri" şöyle açıklamış örneğin: "içimizde ısı oluşturan ve bize ısıyı hissettiren şey... belli biçimlere sahip, belli hızlarla hareket eden çok küçük cisimciklerdir" ve "tatlar, kokular, renkler vs., bunların atfedildiği nesneler açısından sadece birer isimden başka bir şey olmayıp tek varoluş yerleri duyarlı gövdelerdir, öyle ki bu gövde ortadan çekilirse veya yok olursa tat, koku, renk gibi nitelikler de kaybolurlar."[11] Doğadaki herşeyin ve insanın birbirlerine amaçlı ve anlamlı zincirlerle bağlandığı Ortaçağ'ın dünyasına karşı dayatılan, dünyayı nesnelleştirme projesinin en önemli ilkelerinden bir diğeri, yukardaki anlamda görüntü ve asılların farklılaşması yanında aynı zamanda doğal süreçlerde amaçlı hareketlerin var olamayacağı idi. Atomlar teorisi bu açıdan da son derece elverişliydi. Sonuçta insan ile fiziksel doğa iki farklı düzey biçiminde ayrıştılar. Aslında en genel anlamıyla bu ilke dünyanın her biri kendi içine kapalı olan ve birbirleriyle anlamlı bir ilişki kurmayan düzeylere ayrışması olarak düşünülebilir. Descartes için söz konusu düzeyler Akıl ve fiziksel doğa biçiminde ayrışıyorken, bu temanın sonraki gelişimleri içinde gaz ve molekül, tür ve bireysel canlı gibi örnekleri gördük. Tümünün ortak yanı, bir düzeyi diğerinden tamamen ayırarak aralarındaki ilişkilere sadece tesadüf sınırları dahilinde izin vermesiydi. Örneğin ben kendi günlük işlerimin seyrine uyarak belli bir sokakta belli bir yere doğru yürürken, tamamen fiziksel bir takım olayların gelişimi sonucu çatıdaki yerinden kopan bir kiremit kafama düşerse, birbirinden kopuk ve kendi içlerine kapalı iki nedensellik zincirinin kesişim noktasındaki bu olay bir tesadüf veya şans olayıdır: rasgelelik ilişkisi. Atomların karşılıklı etkileşimleri sonucu ortaya çıkan makroskopik görüngüler veya duyumlar da atomların bunları meydana getirmek amacıyla gerçekleştirdikleri eylemlerden değil, bu görüngülerin yer aldıkları düzeyle aralarında hiçbir anlamlı bağ bulunmayan kendilerine özgü davranışları sonucu belirirler. Bir tek atomun davranışı, bir tek insanın kafasına kiremit düşmesi olayı gibi rasgeledir. Ancak nasıl atomlar birarada belli makroskopik davranışlar sergiliyorsa, belli bir sokaktan veya noktadan geçen insanların kafasına kiremit düşmesi

olayları birarada ele alınarak incelenirse belli sistemli değişkenlere bağlı olarak (çatının bakımsızlığı, sokağın kalabalıklığı gibi) belli düzenliliklerin ortaya çıktığı görülecektir. Ama bu düzenliliklerin varlığı düzeyler arasındaki ilişkinin yokluğundan kaynaklanır. Atomlar teorisinde bu ilke ilk zamanlardan beri ortaya çıkmış bulunuyordu. Lucretius'un atomları duyuların ve amaçlarının dünyasına, Darwin'de yamaçtan düşen taşların biçimlerinin mimarın dünyasına olduğu kadar yabancıydılar:

Atomlar uslarını kullanarak düzen gözetmedi
Ansızın rastlaşanlar ve doğal olarak
Yaratabilenler... gelmiş biraraya[12]

Düzeylerin ayrışması rasgelelik ilişkisini ortaya çıkardığında, rasgelelik ilişkisi de olasılık teorisini ortaya çıkaracaktı. Eski Yunanistan'da matematiksel bir olasılık teorisi geliştirilmedi ama şans kavramı belirdi. "Homer için tesadüf diye birşey yoktur."[13] Buna karşılık Aristoteles'in "Fizik" adlı kitabında, modern anlayışımıza göre "değişik nedensellik zincirlerinin kesişimi" olarak tanımladığımız anlayışa oldukça yakın bir şans kavramı bulunmaktadır.[14]

Modern Çağ'da kuvvetle dışsallaştırılan doğa, bir kere daha ve çok daha yaygın bir biçimde bu şans kavramını ele aldı ve ona matematiksel bir biçim verme uğraşını başlattı. "Olasılığın Doğuşu" adlı kitabında olasılık teorilerinin bir tür arkeolojisini geliştirmeye çalışan Ian Hacking'e göre "olasılığın ortaya çıkışı büyük ölçüde anonim bir olaydı. Olasılık, Hollanda, Fransa, İngiltere ve Alman eyaletlerinde ortaya çıkarak birçok kalemden neredeyse aynı anda ve kendiliğinden akmaya" başladı.[15] Hacking, olasılık kavramının kökeninde onun "tarih öncesi" bir temsilcisi olarak "işaret" kavramını bulur. Şans ve olasılık belli bir düzey açısından anlamlı olmayan veya bu düzeyde içerilmeyen olayların bu düzeydeki görüntüsü ise, "işaret" herşeyin birbirine potansiyel olarak bağlı olduğu bir dünyada bu bağlantıların varoluş biçimlerinden biridir. 16. yy.da "işaretler" vardı ve bir olayın meydana gelme olasılığını tartmak yerine onun işaretlerini okumak söz konusuydu, der Foucault: "işaretlerin, şeylerin üzerine insanlar onların sırlarını, doğalarını ve özelliklerini ortaya çıkarabilsinler diye yerleştirildiği düşünülürdü; bu süreç işaretlerin nihai amacını oluşturuyordu."[16] Örneğin bu dönemde hayvanlar ve bitkileri inceleyen "Doğal Tarih" incelediği hayvan ve bitkilerin içinde yer aldıkları ve onları "dünyanın geri kalan kısmına bağlayan bütün semantik ilişkileri" ortaya çıkarma işlemini amaç edinmişti.[17] Böylece işaret 17. yy.a kadar doğa ve bilinç arasında anlamlı bir ilişki kurdu. Bilinç, tamamen nesnel ve dışsal bir doğanın "kendi" düzenliliklerini incelemeye başladığı andan itibaren ise işaret, olasılık halini aldı. Salgın ve hastalık teorilerindeki dönüşüm bu konuda iyi bir örnek oluşturuyor. Bir salgın çıkabileceğini haber veren

çeşitli işaretler vardı eskiden: "yazın toprakta sürünen birçok uzun kuyruklu, sırtı kül rengi karnı lekeli ve renkli kaplumbağa ve birarada uçan veya suda yüzen sürülerle tatarcık gördüğümüzde" vs.[18] Bunları işaret olarak aldığımızda salgının nedenlerinin, ona bağlı bu olayların ve sonuçta ortaya çıkan üzerimizdeki etkilerinin bir büyük tasarım içinde biraraya geldikleri görülür. Örneğin Tanrı, kızdığı kullarına bir salgın yollamakta olabilir. Diğer yandan 17. yy.dan itibaren dini otoritelerin, salgın gibi afetleri halkın günahkârlığına atfetme sıklığının yavaş yavaş azaldığı biliniyor.[19] Bu duruma paralel olarak yukarda verilen tarifte sözü edilen olaylar dizisi potansiyel bir salgının "işareti" değil onun "delili" (evidence) haline geldiler. Salgın ve hastalık bu anlayışa göre insanları rahatsız etmek veya cezalandırmak *için* meydana gelmez: o, kendi nedensellik süreçlerine sahip doğal bir olaydır ve insan bilincine ait özgün terimlerle doğrudan ilişkiye girmez. Tariftcki kaplumbağa, tatarcık vs.'nin davranışları da hep belli doğal nedensellik zincirleri içinde ortaya çıkarlar ve salgın *olasılığını* gösterirler. Örneğin bir sokaktan geçerken sık sık başı sargılı veya yerde kırık kiremit parçaları arasında yatan insanlarla karşılaştığımda bunlar nasıl benim çatıdan başıma kiremit düşebileceğini anlamam *için* orda bulunan işaretler değilse, salgın belirtileri de biz salgını öngörelim diye oluşmazlar. Özet: salgın nesnelleştiğinde onun belirtileri olasılıksallaşır. Salgınların istatistiksel olarak incelenmesi, "sistemli değişkenlerinin" keşfedilmesi ve bu sayede kontrol altına alınmaları yani toplumun kendini onlara karşı "sigortalaması", işte bu epistemolojik dönüşümle birarada gerçekleşmiştir.

Görüntü ve asıl, yüzey ve derinlik, dışsal bir nesne ve "ben"in oluşumunu hazırlayan bir dönüşüm söz konusu olduğunda, baştan beri çeşitli koşullar altında tekrarladığımız "soyutlamayı kim yapıyor?" sorusunun artık yeni bir anlam kazandığını görüyoruz. Soyutlamayı yapan nesnenin "kendisi" mi, yoksa (TDK sözlüğünün dediği gibi) özne mi? Kendi görüntülerine bütünlük empoze eden bir nesne mi söz konusu? Yoksa kaotik bir dünyada "gerçekte ayrılamaz olanı düşüncede ayıran" bir özne mi? Bu sorulara artık yeni bir yanıt verebiliriz: farketmez. Çünkü Özne ve Nesne aynı süreç içinde karşılıklı olarak ortaya çıkıyorlarsa soyutlamayı kimin yaptığı sorusuna, bu bölünmenin getirdiği diğer sorulara olduğu gibi (görüntülerin ötesinde bir nesnenin "gerçekten" var olduğundan nasıl emin olabiliriz?) sürekli olarak bir kutuptan diğerine kayan çözümler bulunabilir. Önemli olan soyutlamanın özne tarafından mı empoze edildiği yoksa nesnenin kendisinde mi bulunduğu soruları değil, özne, nesne ve soyutlamanın, uyum içinde ve çeşitli biçimler altında *birarada* var olmaları.

Olasılık kavramı Hacking'e göre en başından, yani 17. yy.dan itibaren, bilinen tüm özellikleri ve sorunlarıyla ortaya çıkmış bulunuyordu. 19. yy.da ise daha önce de gördüğümüz gibi olasılık ve istatistik teorileri en geniş biçimiyle toplumsal hayata uygulanmaya başladı. Diyalektik, çoğul olanı "bir"in içinde eritme ve bu anlamda onu içererek aşmanın yöntemiydi.

İstatistik de "başka" olanı kendi bünyesinde "normal" olan haline getirmenin en etkin yollarından biri haline geldi. 19. yy.da istatistiksel termodinamik, biyolojik evrim ve Marx'ın ekonomi politiği bağlamında bütün ve birey arasında oluşan özel ilişkileri ele almıştık. Bu teorilerin ortaya çıkışlarıyla eşzamanlı olarak Batı'da toplumsal hayatın her köşesi gitgide daha fazla normalize edildi ve Mill'in daha önce ele aldığımız gözlemleri sokaktaki insanın kendini duyuşunun içine sızmaya başladılar. Atomculukta en eskilerden beri varolan bir öğe, daha önce çeşitli bağlamlarda karşılaştığımız "ruhsuzlaştırma" öğesi, dünyayı oluşturan sonsuz çoğulluğun altındaki gizli nedenselliği arayan Lucretius'un şu dizelerinde ifadesini bulmuştu:

Çünkü renkten yoksundur ilkel tozanlar
Sesten de yoksundurlar, tattan da,
Sıcaklığa soğukluğa, yakıp kavuran
Bir ısıya da rastlayamazsın onlarda.
Hiçbir koku salmazlar gövdelerinden
Nitelikleri de uzak tutacaksın atomlardan[20]

17. yy.da Galile atomculuğu, doğayı matematikselleştirme programıyla bütünleştirdi. Atomların temel özellikleri artık kütle, hız ve konum gibi niceliksel özellikler olacaktı. Daha sonra istatistik, "ortalamayı" keşfetti. İstatistiksel bütünün, parçalarına atfettiği homojenleştirici ortalama değer, niceliksel bir özellikti. Bu sayede istatistik o ana kadar değişim değerinin ele geçiremediği alanları da onun düzleştirici, eşitleyici ve demokratik etkisine açtı. Onun sayesinde artık herşey aynı düzlemde yan yana dizilebilir, birbiriyle karşılaştırılabilir, alınıp satılabilir ve optimize edilebilir hale geldi. Bu anlamda istatistiksel bütün, herşeyin ve tüm diğer bütünlerin üzerine çıkabilen niceliksel ilişkileri, bir bütünler bütünü olarak tesis etmeye yöneldi. Böylece bütünün farklılık yaratıcı ve yeni nitelik alanları oluşturucu özelliği tamamen kayboldu. Bütünlerin senfonik bir çoğulluk içinde birarada bulunabildikleri bir dünyanın yerini yığın müziğinin dümdüz dünyası almaya başladı yavaş yavaş. Lucretius'un projesinin 19. yy.da bulduğu destek olan istatistik sayesinde normalizasyonun momentumu o kadar arttı ki, onu diyalektiğin izin verdiği niteliksel çoğulculuk bile durdurmaya yetmedi. Herşey bir bütünler bütünü içinde kaybolmaya başladığında Lukacs 20. yy.ın üçüncü onyılında bir tanı ve isim koydu: *şeyleşme*. Bu Lukacs'a göre burjuva bireyin zihinsel varlığının tümünü sarıp sarmalayan bir homojenleşme süreciydi: "Şeyleşme... rasyonel mekanizasyon ve hesap-kitapçılık ilkesinin yaşamın tüm yönlerine yayılması anlamına gelir. Meta ilişkisinin bir 'hayalet nesnelliğe' bürünmesi, her cismin insan gereksinimlerini karşılayan metalara indirgenmesi ile yetinmez. Bu durum insan bilincinin tamamına damgasını vurur; nitelikleri, yetenekleri kişiliğinin organik birer parçası olmaktan çıkarlar ve dış dünyadaki nesneler gibi 'sahip olabileceği' ya da 'elden çıkarabileceği' şeyler haline gelirler. Ve insani ilişkilerin kendilerini gerçekleyebilecekleri

hiçbir doğal biçim kalmaz ortada. Şeyleşme sürecinin gitgide daha fazla etkisi altına girmemiş, insanın fiziksel ve ruhsal niteliklerini açığa vurabileceği hiçbir yol kalmaz." [21]

Niceliksel ilişkinin oluşturduğu mutlak bütün ortaya çıktığı anda dağılarak yok olur, çünkü "parçaların toplamından fazla" olabilecek birşey kalmamıştır ortada: bütün için geçerli olup parçaların her birisi için tek tek geçerli olmayan bir ilişki biçimi, bir niteliksel farklılık yoktur. Herşey tek bir düzeydedir, dolayısıyla düzeyin anlamı yok olur. Tekil ve bireysel olan ise ancak farklı düzeylerin kesişim noktası olarak ortaya çıkabilir. Bir tek evrensel düzeyde yer alan öğeler yan yana gelerek yeni birşey oluşturamazlar. Her parça ve görüngünün bir tek sisteme indirgenmesine, herşeyin dümdüz edilmesine, homojenleşmesine ve niteliksel farklılıklardan arındırılmasına "şeyleşme" denmiştir. Şeyleşmiş bir dünyada hiçbir "şeyin" zevki kalmaz çünkü herşey birbirinin aynısı olur. Anlamlar dağılır ve parçalanır, sıcak, soğuk, renkli ve sesli birşey kalmaz, dünyanın ruhu uçar gider, herşey çok sıkıcı hale gelir, yapılacak tek iş olarak minimizasyon, maksimizasyon, ya da optimizasyon kalır. Kısacası dünya "şey" olur.

NOTLAR:

1. Paul K.Feyerabend, *Against Method* (London, 1975), s. 168; Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962), s. 150.
2. E.H.Carr, *What is History?* (New York, 1961), s. 107. 3. *A.g.y.*, s. 87, 103.
4. Bernard L.Cohen, *Before It's too Late* (New York, 1983), s. 94.
5. Charles S.Peirce, *Essays in the Philosophy of Science*, der. V.Tomas(New York, 1969), s. 64.
6. C.G.Jung, "Foreword to The I Ching", der. R.Wilhelm, *The I Ching* (New York, 1969), s. xxiii.
7. Gertrude Schmeidler, "Parapsychology", der. D.L.Sills, *Int. Encyc. of the Social Sciences* (The Macmillan Co. and The Free Press, 1968).
Robert Jahn, "Physical Aspects of Psychic Phenomena", *Physics Bulletin*, 39, 1988.
8. Feyerabend, *a.g.y.*, s. 261.
9. Lucretius, *Evrenin Yapısı* (İstanbul, 1974), 198-199.
10. Feyerabend, *a.g.y.*, s. 243, 248.
11. Edwin A.Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York, 1955), s. 85.
12. Lucretius, *a.g.y.*, 422, 430, 432. 13. Feyerabend, *a.g.y.*, s. 244.
14. Aristoteles, *Physics*, der. R.M.Hutchins (Encyc. Brittanica Inc., 1952), 196^b35-197^b15.
15. Ian Hacking, "From the Emergence of Probability of the Erosion of Determinism", der. J.Hintikka et al., *Probabilistic Thinking, Thermodynamics and The Interaction of The History and Philosophy of Science* (Dordrecht, 1981), s. 110.
16. Michel Foucault, *The Order of Things* (New York, 1970), s. 59. 17. *A.g.e.*
18. Simon Kellwaye'in Londra'da 1593'te yazdıklarından aktaran Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge, 1975), s. 103.
19. Helga Nowotny, "Scientific Purity and Nuclear Danger", der. E.Mendelsohn et al., *The Social Production of Scientific Knowledge* (Dordrecht, 1977), s. 246.
20. Lucretius, *a.g.y.*, 735, 743-746, 861.
21. Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (London, 1971), s. 100.

EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

Sayı 13, Nisan-Haziran 1990